

سلسلہ دارالمصنفین

نمبر

”برکے اور اُس کا فلسفہ“

دوم

Checked
1987

مبادی علم انسانی

یعنی

برکے کی سب سے معرکہ الار کتاب پرنسپس آف ہیومن نالج کا ترجمہ جس میں با ویت
کا ابطال ہے اور یہ ثابت کیا گیا کہ جو کچھ ہم سے باہر مادہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔



مولوی عبدالباری ندوی

اسٹنٹ پرنسپل دکن کالج پونہ

باتھام مسعود علی ندوی

معارف پریس اعظم گڑھ میں چھپکر

دفتر المصنفین اعظم گڑھ میں چھپائی

انتساب

کسی کامیاب دماغی خدمت کی اولین شرط، کامل دماغی سکون ہے، جو درست کی بندشوں میں غرق ہے۔ با اینہم جن لوگوں کو معاشی مجبوریوں نے یہ بٹری پہننا ہی پڑتی ہے، انکے لیے اگر کوئی ارض حرم ہے تو وہ صرف کالجوں کی چار دیواری کے اندر ہے لیکن اس سرزمین کا امن و امان بھی بہت کچھ پرنسپل کی اُفتادِ مزاج سے وابستہ ہوتا ہے۔

میش نظر کتاب جس عالم اور عالمِ مزاج پرنسپل و کن کالج (مسٹر ایف ڈبلیو بین) کے عہد میں شروع اور ختم ہوئی، اس سے زیادہ مہنہ بخش پرنسپل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہ شدید احسانِ اموشی ہوگی کہ اُردو کی یہ خدمت صاحبِ موصوف کی جانبِ انتساب سے شرفِ اندوز نہ ہو۔ افسوس ہے کہ زبانِ منت گزاری آشنائے سمعِ محسن نہیں لیکن یکیت ترکی و تازی درینِ معاملہ حافظ

حدیثِ عشق بیان کن بہر زبان کہ تو دانی



RARE BOOK
NOT TO BE ISSUED

دیا

برکلے کی سوانح، تصانیف اور فلسفہ پر چونکہ ہم ایک مبسوط رسالہ علیحدہ لکھ چکے ہیں جسکا پیش کش کتاب کو دوسرا حصہ سمجھنا چاہیے۔ اور جو امید ہے کہ اسی کے ساتھ یا کچھ آگے پیچھے شائع ہو جائیگا، اسلیے ذیل میں صرف ترجمے کی نسبت چند باتیں تفصیل سے کہنا ہیں۔

کسی کم مایہ زبان کے لیے ترجمہ کا کام جتنا مشکل ہے، اس سے زیادہ اہم ہے۔ کوئی زبان اُس وقت تک مستقل الوجود نہیں کی جاسکتی، جب تک تمام متقدم زبانوں کے کم از کم کلاسکل لٹریچر کا بیشتر حصہ اس میں فراہم نہ ہو۔ ہمارے ہاں اگر خود بھی ارسطو، ڈیکارٹ، لاک اور کینٹ پیدا ہو جائیں جب بھی اُردو اس وقت تک یونانی، فرانسیسی، انگریزی، اور جرمن زبان سے بے نیاز نہیں بنا کر کیا جاسکتی ہے جب تک خود یونان کے ارسطو، فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے لاک اور جرمنی کے کینٹ کے کارنامے ہماری زبان میں موجود نہ ہوں، خود انگریزی ہی کو لو، جسکے فرزندوں میں نیوٹن، ڈارون، مل، ہیوم، اسپنسر وغیرہ جیسے حکمت و فلسفہ کے اساطین شامل ہیں۔ لیکن کیا اس سے انگریزی زبان فلاحا طون ارسطو، اسپنوزا، لبنز، ہیگل سے مستغنی ہوگئی؟ انگریزی کے خزانہ سے اگر یونانی، لاطینی، فرنچ، جرمن وغیرہ کے ترجموں کو نکال لیا جائے تو تم خود سوچو کہ اسکی بضاعت کیا رہ جائیگی۔ اسلیے اگر اُردو کو کوئی مستقل بالذات زبان بنا ہے تو اسکی اہم اور مقدم ترین خدمت یہ ہے

کہ سب سے اول دوسری زبانوں کا کلاکل سرمایہ اس میں منتقل ہو جائے۔ جو لوگ کسی فن پر مجتہدانہ تصنیف کر سکتے ہیں ان کا تو ذکر نہیں۔ لیکن جنکی کائنات ادھر ادھر سے نوچ کھٹ کے مطالب کو الٹ پھیر کر ایک نئی کتاب بنا دینا ہے، وہ اگر اسکے بجائے اپنے مذاق کی کسی مستند اور کلاکل کتاب کا ترجمہ کرنے کی قدرت رکھتے ہوں تو ہمارے خیال میں یہ بدبہا زیادہ مفید خدمت ہوگی، خود اس فن کے سائل تو ابھی جائیں گے۔ لیکن سب سے بڑا نفع یہ ہوگا کہ اردو دان براہ راست اس کتاب اور اس کے مصنف سے واقف ہو سکے گا اور اس کے حوالہ کے لیے اجنبی زبان کی دستگیری اٹھ جائے گی۔ باقی رہا اگر مترجم کو کین کوئی اخلاص ہے یا کچھ پیشی اور تنقید کرنا چاہتا ہے، تو اس کے لیے حاشیہ (فٹ نوٹ) اور مقدمہ مترجم کی گنجائش بہت کافی ہے۔ اپنا حوصلہ نکالا جاسکتا ہے۔

دوسری زیادہ نازک بحث یہ ہے کہ کلاکل کتابوں کے ترجمہ کا اصول کیا ہو؟ اس ترجمہ کا تو نام نہ نہ، جس میں حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں۔ یہ کوئی فرضی بات نہیں ہے۔ اردو میں اسکی کثرت سے شالین موجود ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی کل دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور دوسری طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو خط کیے بغیر اور اردو کے محاورے اور گرامر کو بیچ کیے بغیر جہاں تک برے کے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات اسٹائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقتضائیں انصاف پر نفاعت کو چاہے۔

پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص لکھا ہے، اُس نے خود بھی
 کیا ہے۔ لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی جز کی
 نسبت یہ نہیں بتا سکتے ہیں کہ اس میں کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحب تلخیص کا
 نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خاص
 عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اُس میں
 کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہومر کا انگریزی میں ترجمہ کیا، تو ایک دوست نے داد
 دی، لیکن کہا کہ ”سٹر پوپ“ اس کو تم ہومر نہ کہو۔ ایک اور خرابی یہ پڑتی ہے کہ اگرچہ ہر
 کتاب کا مرکزی موضوع کوئی ایک ہی ہوتا ہے، تاریخ خلفہ یا کچھ اور، لیکن ضمیمہ اُس میں بہت
 سی ایسی باتیں آجاتی ہیں، جو آگے چل کر ایک غیر متعلق اور غیر مقصود فن کے اسٹوڈنٹ
 کے لیے نہایت قیمتی ذخیرہ ثابت ہوتی ہیں مثلاً فلاطون کے مکالمات کو لو کہ ان میں
 اسکے مخصوص خیالات کے ساتھ ساتھ دوسرے فلاسفہ و حکما کے افکار بعض تاریخی
 چیزیں اس عہد کے تمدن، معاشرت، عادات و اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اب
 اگر کوئی شخص ان کا احتیاط سے ترجمہ نہ کرے، اور بعض باتوں کو اصل موضوع سے
 بے تعلق یا بے محل یا اپنے نقطہ نظر سے غیر اہم سمجھ کر سرے سے چھوڑ دے یا تغیر
 و تبدل کر دے تو ان بیسیوں ضمنی فوائد کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے
 پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا تکرار و اعادہ کی عادت ہے مثلاً لاک۔ یا انشا
 پر داری پر قدرت نہیں حاصل مثلاً اسپنسر یا بڑے بڑے پیچیدہ حلقے لکھتا ہے مثلاً مل،
 تو کیا حق ہے کہ ہم اسٹائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دیں، اتنا ہی نہیں بلکہ اسٹائل
 لے، انسائیکلو پیڈیا، ذکر پوپ،

کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اسائل اور بعض اور اندرونی شہادتوں کی بنا جرمی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔ ہکو تو یہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اگر فلاں شخص خود اردو میں لکھتا تو اس کا اسلوب تحریر کیا ہوتا، اسی کو مقدور بھر قائم رکھنا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ مل جب انگریزی میں مکملے یا لیوس کا اسائل نہیں رکھتا تو اردو میں بھی وہ شبلی یا نذیر احمد نہ ہوتا۔ لہذا ہکو کیا حق ہے کہ مل کر مکملے یا شبلی کے قالب میں پچھال دین۔ اسکو بھی جانے دو۔ ایک شخص نوشقی یا کسی اور وجہ سے اپنے مطالب کو کمال وضاحت کے ساتھ ذہن نشین نہیں کر سکتا۔ یا ایک ہی لفظ متفاوت بلکہ مختلف معنی میں استعمال کر کے غلط فہمی اور گنجائش پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً خود ہر کلمے ہی کو کہ اسکی نظریہ رویت اور مبادی کی نسبت لوگوں کو طرح طرح کی غلط فہمیاں ہوئی ہوں۔ جسکے متعدد اسباب بیان کیے جاتے ہیں جنہیں سے ایک یہ ہے کہ لفظ تصور (ایڈیا) کو اس نے مختلف و متضاد معانی میں استعمال کیا ہے، ایک یہ کہ اجمال کی جگہ تفصیل اور تفصیل کی جگہ اجمال بتا ہے، وغیرہ ذالک۔ اب ایک مترجم کا فرض یہ ہے کہ ان سب باتوں کو قائم رکھے تاکہ خالص اردو دان ہر کلمے پر کسی شخص کی تنقید پڑھکر ان الزامات کی صحت و خطا کا خود بھی فیصلہ کر سکے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مترجم اپنے ہم زبانوں کو اصل کی جانب رجوع کرنے سے جس حد تک مستغنی بنا سکتا ہے، اس میں کوئی کسر لگی نہ رکھے ہمارے نزدیک تو اگر کوئی جملہ یا کلمہ اصاف طور پر نہیں سمجھ میں آتا ہے تو اسکو نظر انداز کر دینا یا اپنے قیاسی معنی پہنا دینے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ بے سمجھے لفظی ترجمہ کر کے چھوڑ دے اور فٹ نوٹ میں اس کا ذکر کر دے۔

انگریزی کے با احتیاط اور ذمہ داری کا خیال رکھنے، اسے مترجمین تو کہنا چاہیے کہ

ایک لفظ کا بھی گھٹنا بڑھانا، جائز نہیں رکھتے، اگر کسی لفظ کے لیے انگریزی کا موزون لفظ نہیں ملتا تو اس کو چھوڑا یا بچا نہیں جاتے۔ بلکہ برا بھلا ترجمہ کر کے حاشیہ پر پورا مفہوم یا چند اور مرادوں الفاظ لکھ دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر لفظی ترجمہ سے کسی جملہ یا فقرہ کا مطلب اچھی طرح نہیں کھلتا تو اسکی تشریح بھی فٹ نوٹ ہی میں کرتے ہیں اور اصل میں حذف و اضافہ کے بجائے نہایت کثرت سے حواشی لکھ دیتا زیادہ پسند کرتے ہیں ارسطو کی کتاب السیاستہ کتاب الاخلاق، رسائل مابعد الطبیعیات وغیرہ کے اکثر ترجمہ نگاروں نے یہی کیا ہے تاریخ و فلسفہ وغیرہ کا تذکرہ ہی کیا۔ انوار سہیلی جیسی قصہ کہانیوں کی کتابوں تک میں یہی التزام پیش نظر رہتا ہے۔ جب کا ترجمہ سچ پوچھو تو بے کافی حذف و اضافہ کے با محاورہ انگریزی میں ناممکن ہے۔ لیکن چونکہ ان ترجموں کے ذریعہ سے انگریزی انشاپردازی کی تعلیم مقصود ہوتی، اسلئے وہ سراسر اصل زبان یا کتاب کے خصوصیات و اسلوب بیان کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کا ادنیٰ نفع یہ ہے کہ فارسی زبان ایک قطعاً نابالہ انگریزی دان نہ صرف انوار سہیلی کے حکمت آموز قصوں سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اُس عہد اور اُس کتاب کی فارسی کے بہت سے اور مختصات پر اطلاع حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے والا نہ صرف ان حقائق اخلاق کی داد دے سکتا ہے جو دُرُپ حکایات کے اندر پنہاں ہیں بلکہ اسلوب بیان وغیرہ پر بھی اچھی خاصی طرح رائے قائم کر سکتا ہے۔ اس سے قطع نظر اس التزام سے ترجمہ کی زبان میں مطالب کی ادائیگی کے لیے تنوع اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ایک زبان کے تمام محاورات و اسالیب دوسری زبان میں قبول کر سکتی لیکن پھر بھی کم و بیش ایک متدبیرہ حصہ منتقل ہو کر چل ہی جاتا ہے جس کا فیصلہ خود زبانون کا قانون انتخاب طبعی کر لیتا ہے، جو محاورہ یا طرز اداسی زبان کی

ساخت کے لیے ملائم و مناسب ہوتاؤ وہ کھپ جاتا ہے اور اپنی جگہ بنالیتا ہے، باقی از خود
 متروک و مردود ہو جاتے ہیں، اس رد و قبول کا فیصلہ کوئی شخص و احد نہیں کر سکتا
 خصوصاً اس حالت میں جبکہ کوئی زبان اپنے دور و وضع میں ہو۔ یعنی ہنوز نامکمل ہو۔
 اور بن رہی ہو۔ جیسی کہ خود ہماری اردو ہے۔

غرض ان متعدد اور مہات فوائد کی بنا پر مبادی کے لیے ہمے تمیض نہیں بلکہ ترجمہ
 کے اصول کو اختیار کیا ہے، گو اس کی بدولت نہ صرف کتاب کی قبول عام سے محرومی کا اندیشہ
 تھا، بلکہ ترجمہ کی مشکلات میں چند و چند کا اضافہ ہو گیا۔ جبکہ اندازہ سبکار ان ساحل کسی
 طرح نہیں لگا سکتے، لیکن اسکو کیا کیجیے کہ ہمارا نصب العین ہی الٹا تھا سراع

محبوب بن است اچھ نزدیک تو زشت است

ہم اپنے کو اُسی حد تک کامیاب سمجھتے ہیں جہاں تک ہم کلمے کے اہلی خط و خال محفوظ رکھنا
 میں کامیابی ہوئی ہے۔ ہم نے یہ نہیں کیا ہے کہ اصل کتاب میں کاٹ چھانٹ کر عمل کو منضبط
 یا مبہم کو واضح بنا دیا ہو۔ جہاں بجا تطویل و تکرار نظر آئی ہو۔ اسکو حذف کر دیا ہو۔ جہاں بیان میں
 پرکندگی ہو وہاں ترتیب پیدا کر دی ہو، یا جہاں مطلب میں الجھاؤ ہو، وہاں سلجھانے میں لگ
 گئے ہوں۔ بلکہ جو چیز جیسی تھی ویسی ہی چھوڑنے کی کوشش کی ہے اور شارح کے فرائض
 شارح کے لیے رہنے دیے گئے ہیں۔ البتہ جا بجا بعض باتوں کو فٹ نوٹ میں کھول دیا
 گیا ہے۔ کہیں کہیں تو سین میں بھی ایک آدھ جملہ یا فقرہ بڑھا دیا گیا ہے۔

بائنیمہ دو باتوں کا اعتراف ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ جس طرح انگریزی کے بعض
 انتہائی محتاط مترجمین ایک ایک لفظ میں احتیاط برتتے ہیں، وہ ہمے نہیں چلیں۔ جسکی وجہ
 خواہ ترجمہ نگار کا عجز جانیے یا زبان ترجمہ (اردو) کی کم بضاعتی۔ ہماری احتیاط کا دائرہ

جملوں یا فقروں سے بڑھکر لفظوں تک نہیں وسیع ہو سکا ہے۔ یعنی کسی پورے جملہ یا فقرہ کا حذف اضافہ تو شاید ہی کہیں ہو، لیکن الفاظ کا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ زبان وغیرہ کے بعض جزئی نقائص ایسے ضرور رہ گئے ہیں، جو باوجود ان شدید پابندیوں کے بھی دور کیے جاسکتے تھے، جسکا سبب بعض پرایویٹ مجبوریوں کی جلد بازی تھی۔ لیکن اگر ہماری زندگی میں اردو اتنی ترقی کر گئی کہ ایسی خشک کتاب دوبارہ چھپ سکی تو انشاء اللہ ان نقائص کا ازالہ ہو جائے گا۔

مصطلحات | اصطلاحات کی زمین ترجمہ نگار کے لیے اور بھی سنگلاخ ہو جاتی ہے، گو مبادی میں سچ پوچھو تو اصطلاحی الفاظ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ لیکن چونکہ اردو ابھی معقولات خاصکرا لہیات سے برائے نام ہی مانوس ہے، اس لیے اکثر معمولی لفظ بھی اصطلاح معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ہم نے، کہنا چاہیے کہ تمام وہ الفاظ جنکے ترجمہ میں کچھ اشکال معلوم ہوئے، یکجا کر دیے ہیں۔ ان میں بہت سے غیر اصطلاحی الفاظ بھی شامل ہیں۔ یوں تو مصطلحات کے بنانے میں طرح طرح کی دشواریاں سامنے آتی ہیں جسکا تجربہ رکھنے والوں کو اچھی طرح اندازہ ہوگا۔ لیکن ہر کو ایک وقت بہت زیادہ محسوس ہوئی ہے۔ یعنی یہ کہ موزوں سے موزوں اور بہتر سے بہتر اصطلاح ڈھونڈ نکالو، جملہ کی ساخت میں بھی کوئی الجھاؤ نہ ہو۔ زبان بھی محاورہ سے گری نہ ہو، پھر بھی بار بار ایسا ہوتا ہے کہ مطلب جتنا صاف اور واضح انگریزی میں معلوم ہوتا ہے، دنا کھلا ہوا ترجمہ میں خود مترجم کو نہیں آتا۔ اسکی بڑی وجہ ہمارے خیال میں صرف ایک ہے، اور اسکا اصلی چارہ کار بھی ایک ہی ہے۔ اصطلاح فی نفسہ اگر کھینڈی اور ناموزوں بھی ہو، لیکن اگر توہم استعمال سے وہ منہج جاسے تو قدر تاہم جملہ

آجاتی ہے۔ ایسے جب تک علوم کی کتابیں درسیات (ٹکٹ بک) کی طرح نہ پڑھی پڑھائی جائیں گی، اور مارت استعمال سے ذہن مانوس نہ ہوگا، اس وقت تک خالی تراجم و تالیفات کا ڈھیر لگانے سے اس مقصد میں کامیابی نہیں ہو سکتی، اردو میں سیکڑوں بلکہ ہزاروں علمی و اصطلاحی الفاظ پیدا ہو چکے ہیں، مگر چونکہ ہزاروں میں کوئی ایک آدمی عمر بھر میں کہیں ایک آدھ بار ایسی کتاب پڑھتا ہے یا ایسی صحبتوں میں شریک ہوتا ہے، جن میں یہ الفاظ رائج ہوں۔ ایسے انکی اجنبیت کا ہنوز روز اول ہے، بہ خلاف اسکے اقلیدس کو لو جس میں بہت سے اصطلاحات ایسے ہیں کہ غیر عربی دان دو چار مرتبہ کی تکرار میں بھی ٹھیک تلفظ نہیں داکر سکتا لیکن اردو مدرسہ میں جا کر دیکھو تو روزمرہ کے معمولی الفاظ کی طرح وہ زبانوں پر چڑھی ہوئی ہیں، ہر لڑکے بے تحلف بولتا اور سمجھتا ہے۔

اردو زبان جس ڈھرے پر لگ گئی ہے اسکی بنا پر وہ اپنی ساخت اور نوعیت کے لحاظ سے انگریزی سے اس قدر مختلف بلکہ متباہن ہے کہ خود انگریزی کے الفاظ و اصطلاحات اُس میں بہت ہی کم کھپ سکتے ہیں۔ ایسے چار ناچار ہکو تا متر عربی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے، یا پھر کچھ فارسی سے مدد ملتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نقص یا ننگ نہیں ہے، ہر زبان کو کم و بیش یہی کرنا پڑتا ہے، خصوصاً جب وہ دور وضع میں ہو۔ عربی اور فارسی کا اردو سے وہی رشتہ ہے جو یونانی اور لاطینی کا انگریزی سے البتہ ہماری مصیبت ایسے زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ علوم و خیالات تو ایک زبان سے لینا پڑتے ہیں اور الفاظ و مصطلحات دوسری سے، جو خود بھی علوم جدیدہ ابھی اچھی طرح آشنا نہیں بہ خلاف اسکے انگریزی کو یونانی اور لاطینی خیالات منتقل کرتے وقت الفاظ بھی وہیں سے مل گئے اور آج بھی وہ جرمن اور فرانسیسی سے علوم و فنون کی نقل کے ساتھ

وہیں سے سیکڑوں ہزاروں الفاظ و اصطلاحات بھی لیکر اپنے اندر جذب کر لیتی ہے، چنانچہ اگر تم انگریزی کی دیکھو تو کتنی سے یونانی، لاطینی، جرمن و فرنچ سے مستعار سرمایہ کو نکال دو، تو شاید اسکی کائنات ایک ٹلٹ بھی نہ رہ جائیگی، غرض جب اردو نے افسانے اور شاعری سے آگے قدم بڑھایا ہے تو عربی، فارسی اور کھین کھین خود انگریزی سے الفاظ و اصطلاحات کے لینے میں تو مطلق نہ سمجھنا چاہیے۔ البتہ چند باتوں کا لحاظ ضروری ہے (۱) جو اصطلاح وضع کی جائے تاہم امکان ایسی ہو کہ اُسکے مشتقات خود اسی سے بن جائیں۔ دوسرا لفظ نہ تلاش کرنا پڑے (۲) جن خاص قسم کے الفاظ کے لیے جو مخصوص ساخت اردو میں جگہ نہیں ہے یا چلتی نظر آتی ہے، ویسے لفظوں کے لیے اسی ساخت کو قائم رکھنا چاہیے۔ مثلاً بات علم کے لیے اوریت ازم کے لیے اخلاقیات (ایٹھکس) اور ثنویت (ڈولزم) وغیرہ کی صورت میں (۳) جو الفاظ کسی پیشرو نے پیدا کر دیے ہیں، جب تک کوئی خاص نقص نظر نہ آوے، انہی کو استعمال کر کے رواج دینا چاہیے۔

لیتھو پریس کے سیٹات کی عذر خواہی تو بیکار ہے۔ احباب شبلی اکاڈمی کی کرم فرمائی اور اہتمام کے باوجود کوئی صفحہ دو چار غلطیوں سے خالی نہیں۔ کمین کمین تو عبارت بالکل مہمل اور مطلب خبط ہو گیا ہے۔

عبدالباری

مارچ ۱۹۱۸ء، دکن کالج پونہ

دیباچہ

اس وقت جو کچھ مین پبلک کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اسپرین نے مدت دراز تک نہایت احتیاط سے غور فکر کیا ہے، اور اب اس طویل تحقیق و کاوش کے بعد وہ میرے سامنے ایک بدیہی حقیقت کی طرح نمایاں ہے، جس کا جاننا بے سود نہ ہوگا، خصوصاً اُن لوگوں کے لیے جن کا دماغ تشلیک سے زہر آلود ہو گیا ہے یا جو لوگ روح کی فطری ابدیت، خدا کے وجود اور اُس کے غیر مادی ہونے پر حجت قطعی یا برہان کے طالب ہیں چاہے یہ سودمند ہو یا نہ میری قناعت و تسکین کے لیے صرف اتنا کافی ہے، کہ پڑھنے والا ناظر فذاری اور بے تعصبی سے میرے معروضات کی جانچ کرے۔ کیونکہ جو کچھ مین نے لکھا ہے، اُسکی کامیابی کے ساتھ اس سے زیادہ مجھ کو تعلق نہیں، کہ وہ واقعہ اور حقیقت کے مطابق ہے۔ اس غرض سے، کہ اس مقصد کامیابی کو نقصان نہ پہنچے، پڑھنے والے سے میری یہ درخواست ہے، کہ جب تک کم از کم ایک بار وہ پوری کتاب کو اُس توجہ کے ساتھ نہ پڑھ لے، جو ایسے موضوع کے لیے درکار ہے، اُس وقت تک کوئی فیصلہ نہ صادر کرے۔ کیونکہ کتاب کے بعض ٹکڑے ایسے ہیں، کہ اگر اُنکو الگ کر کے دیکھا جائے، تو اُنکی نہایت غلط تعبیر کی جا سکتی ہے، (جس کا کوئی علاج نہ تھا) اور اُن سے نہایت مہمل نتائج نکالے جا سکتے ہیں، جو پوری کتاب پڑھ جانے پر نہیں نکلتے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص

پڑھنے کو تو پوری کتاب پڑھ جائیے، لیکن رواروی اور سرسری طور پر، تو بھی بالکل ممکن اور
اغلب ہو، کہ میرے منشا اور مفہوم کے سمجھنے میں غلط فہمی واقع ہو۔ لیکن جو شخص سوچ سوچ کر
پڑھے گا، میں فخر سے کہتا ہوں، کہ وہ شروع سے آخر تک اس کتاب کو صاف اور واضح
پائیگا۔ یہی بات کہ ذیل میں جو خیالات پیش کیے جانے والے ہیں، اُن میں بعض
نہایت عجیب اور انوکھے معلوم ہوں گے، تو میں امید کرتا ہوں، کہ اس کے لیے مجھ کو
اعتذار کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی بُرائی صداقت کو صرف اس بنا پر رد
کر دیتا ہے، کہ وہ بدعت و اختراع ہے اور معتقدات عامہ کے خلاف ہے، تو یقین کرنا
چاہیے کہ ایسا آدمی یا تو نہایت کمزور و بزدل ہے، یا علم و حکمت سے اُس کو بہت کم مس
ہے۔ میرے نزدیک پہلے ہی سے اتنا کہ دنیا مناسب تھا، تاکہ، اگر ممکن ہو، تو اُس عجت
کی کتاب کا رانہ ملا متوں سے بچ سکوں، جو کسی راے اور بات کو پوری طرح سمجھنے سے
پہلے ہی اُس کی تحقیر کرنے لگتے ہیں۔

مقدمہ

۱۔ چونکہ فلسفہ نام ہی ہے، عقلیات و حقائق کے مطالعہ کا، اس بنا پر بجا طور سے یہ توقع کیا جاسکتی ہے کہ جن لوگوں نے اپنی عمر اور محنت کا بیشتر حصہ اس میں صرف کیا ہے، اُنکے نفس کو زیادہ سکون اور طمانیت میسر ہوگی، اُن کا علم زیادہ روشن اور جلی ہوگا، اور دوسروں کی بہ نسبت اُن کو شکوک اور مشکلات سے بہت کم پریشان ہونا پڑتا ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جاہل اور معمولی سمجھ بکے آدمی، جو راستے گلی میں چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، اور جن کی زندگی احکام فطرت کے ماتحت ہے، وہ بہت زیادہ مطمئن اور دماغی انتشار سے آزاد ہوتے ہیں، اُن کو روزمرہ کی چیزوں میں کوئی شے ناقابل توجہ اور عیر الفہم نہیں معلوم ہوتی، ان کو اپنے حواس کی شہادت میں کسی قسم کے نقص کی کبھی کوئی شکایت نہیں ہوتی، اور اس لیے وہ تشکیک کے تمام خطرات سے محفوظ رہتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی حسی اور طبعی میلانات کی رہنمائی سے الگ ہو کر کسی برتر اصول، یعنی عقل کی روشنی میں ہم چیزوں کی ماہیت کا مطالعہ شروع کرتے ہیں، تو جن چیزوں کی نسبت خیال تھا کہ ابھی طرح سمجھی ہوئی ہیں، اُن کی بابت ذہن میں ہزاروں شبہات و توہمات پیدا ہو جاتے ہیں۔ حواس کی لغزشیں اور خطائیں ہر جانب سے بے نقاب نظر آنے لگتی ہیں، اور جب عقل و قیاس سے ان حواسی لغزشوں کی ہم تصحیح کی کوشش کرتے ہیں تو نادانستہ طرح کئی دشواریوں اور تناقضات میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور جس نسبت سے غور

قابل بڑھاتا ہے اسی نسبت سے ان دشواریوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ان پیچیدہ حیرانوں میں سرگردانی کے بعد ہم اپنے کو دہین پاتے ہیں، جہاں تھے، یا اُس سے بھی بدتری میں، اور ناچار تشکیک کے دامن میں پناہ لیتے ہیں۔

۲۔ اس کا سبب یا تو یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ جن چیزوں کی حقیقت تک ہم پہنچنا چاہتے ہیں، وہ فی نفسہ نہایت پیچیدہ ہیں، یا پھر یہ کہ ہماری سمجھ کا قصور ہے، اور وہ فطرتاً حقائق ہی کے ناقابل ہے۔ خیال کیا جاتا ہے، کہ ہمارے پاس تو میں بہت کم ہیں، اور جو کچھ ہیں اُن سے فطرت کا منشا محض زندگی کی حفاظت اور مسرت ہے، نہ کہ چیزوں کی ساخت اور کنہ کا انکشاف۔ اسکے علاوہ چونکہ انسان کی عقل محدود ہے، اس لیے جب وہ ایسی چیزوں سے بحث کرتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے ناقابل تحدید ہیں، تو کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایسے مستحیلات و متناقضات میں بھنس جاتا ہے، جن سے رہائی ناممکن ہو جاتی ہے، کیونکہ نامحدود شے کی حقیقت ہی میں یہ دخل ہے، کہ محدود شے کی گرفت فہم میں نہ آ سکے۔

۳۔ لیکن شاید اپنی ذات کی یہ نہایت نامنصفانہ طرفداری ہوگی کہ قوی کے غلط استعمال کے بجائے سارا الزام اُن کے نقص وضعف کے سر تھوپ دیا جائے۔ کیونکہ یہ ماننا نہایت مشکل ہے، کہ اگر صحیح اصول سے ٹھیک ٹھیک نتائج نکالے جائیں، تو وہ کبھی بھی ایسے عواقب تک منتہی ہونگے جنکا اثبات اور باہمی تطابق ناممکن ہو۔ ہم کو یقین کرنا چاہئے، کہ بنی نوع انسان کے ساتھ خدا کا سلوک اس سے بہت زیادہ فیاضانہ ہے، کہ وہ ہمارے اندر ایسی چیزوں کے علم و انکشاف کی قوی خواہش پیدا کر دے، جو ہماری پہنچ سے باہر ہیں۔ ایسا کرنا عادت خداوندی کے سرِ سرِ خلاف تھا، کیونکہ وہ جب

اپنی مخلوقات میں کوئی خواہش ودیعت کرتا ہے، تو ساتھ ہی اُس کے استیغنا اور تسکین بخشی کے وسائل بھی مہیا کر دیتا ہے، جنکا اگر صحیح استعمال کیا جائے، تو کبھی نہ کامی نہیں ہو سکتی۔ بہ حیثیت مجموعی میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں، کہ اگر سب نہیں، تو بہت بڑا حصہ اُن مشکلات کا، جو اب تک فلاسفہ کا سرمایہ دہشی اور حقیقی علم کے لیے سنگِ گڑبڑ رہی ہیں، خود ہمارا زائیدہ ہے۔ پہلے ہم نے گرد و غبار کا طوفان اٹھادیا پھر نکالتے کرتے ہیں، کہ کچھ دکھائی نہیں دیتا۔

۴۔ لہذا میرا اصلی کام یہ ہے، کہ سب سے پہلے اُن اصولی باتوں کو معلوم کرنے کی کوشش کروں، جنہوں نے یہ سارا اشتباہ اور بے یقینی پھیلا رکھی ہے، اور جو فلسفہ کے مختلف مذاہب میں موجب تناقض ہیں، یہاں تک، کہ عاقل ترین انسانوں نے بھی یہ فیصلہ کر لیا ہے، کہ ہماری قوتوں کی خلقی بلاوت اور محدودیت کی وجہ سے ہمارا جہل ہمیشہ کے لیے ناقابل علاج ہے۔ پس علم انسانی کے مبادی اولیہ کی تحقیق اور ہر پہلو سے انکی چھان بین یقیناً ایک ایسا کام ہے، جو ہماری محنت اور جانفثانی کا پورا پورا احتدار ہے، خصوصاً جب یہ سمجھنے کے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ وہ مشکلات دعوائی جو حقیقت جوئی کی راہ میں حائل اور ذہن کے لیے باعثِ پراگندگی ہیں، انکا منشا خود چیزوں کی تعہد و تارکی یا ہمارا نقص فہم اتنا نہیں ہے، جتنے وہ غلط اصول جن پر ہم اڑے ہیں، اور جن سے رہائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

۵۔ یہ خیال کر کے کہ ہم سے پہلے بڑے بڑے لوگ اور غیر معمولی ذہن و دماغ کے آدمی، اس باب میں ناکام رہے ہیں، ہمارا تہیہ اور پیش نہاد نہایت مشکل اور بہت شکن نظر آنے لگتا ہے، تاہم میں بالکل مایوس نہیں، کیونکہ ہر برترین راسے کا ہمیشہ صائب

ترین ہونا ضروری نہیں۔ ساتھ ہی ایک شخص جو قصیر النظر ہے چیزوں کو زیادہ نزدیک کر کے دیکھنے پر مجبور ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ وہ اس قریبی ملاحظہ و معائنہ سے، اُس شے کو دیکھ لے، جو کسی بہتر نگاہ سے بچ گئی۔

۶۔ آئندہ مباحث کو آسان اور قریب القوم بنانے کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تمہیداً کچھ زبان کی ماہیت اور اُس کے سوء استعمال کی نسبت بیان کر دیا جائے لیکن اسکی توضیح میں اپنے اصل مسجت کو کسی قدر پیچھے ہٹا دینا پڑتا ہے، اور پہلے ہم اُس شے کا ذکر کرتے ہیں، جو علی العموم نظر و فکر کی تشویش و پیچیدگی کا ایک خاص اور بڑا سبب رہی ہے۔ وہ یہ اعتقاد ہے، کہ ذہن کو ایک ایسی قوت حاصل ہے، جس کے ذریعہ سے وہ اپنے اندر اشیاء کا تصور مجر د قائم کر سکتا ہے۔ جو شخص فلاسفہ کے نوشتجات اور منازعات سے ناواقف محض نہیں ہے، وہ قطعاً اعتراف کرے گا، کہ ان کا ایک بڑا حصہ ان ہی تصورات مجر دہ سے متعلق ہوتا ہے۔ زیادہ خصوصیت کے ساتھ یہ اُن علوم کا موضوع بحث، خیال کیے جاتے ہیں، جنکو ہم منطق، مابعد الطبیعیات یا علمِ عالی سے تعبیر کرتے ہیں جس میں بہ مشکل کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا مل سکے گا، جو تصورات مجر دہ کے وجود ذہنی کے فرض و تسلیم پر مبنی نہ ہو۔

۷۔ اتنا سبب مانتے ہیں، کہ چیزوں کے صفات اور کیفیات خارج میں ایک دوسرے سے الگ اور قائم بالذات نہیں پائے جاتے، بلکہ سب کے سب کسی ایک شے میں ملے جٹے اور خلط ملط ہوتے ہیں لیکن یہ کہا جاتا ہے، کہ ذہن میں اسکی قابلیت ہے، کہ وہ ہر ایک صفت کو باقی تمام دوسری صفتوں سے، جتنے ساتھ وہ خارج میں مخلوط ہے، جدا کر کے مجر د طور پر ملحوظ رکھ سکتا ہے، اور اس طریقہ سے اپنے ضروریات کے لیے تصورات مجر دہ

پیدا کر لیتا ہے۔ مثلاً تم ایک چیز متد، رنگین اور متحرک دیکھتے ہو، اب ذہن اس مخلوط اور مرکب تصور کو بسیط اجزائے ترکیبی میں تحلیل کر کے، اور ہر ایک کو بجائے خود دوسروں سے الگ کر کے، امتداد، رنگ، اور حرکت کا علیحدہ علیحدہ تصور مجرد قائم کر لیتا ہے۔ مطلب نہیں، کہ رنگ یا حرکت کا وجود فی الواقع بے امتداد کے ممکن ہو، بلکہ مقصد صرف اتنا ہی کہ ذہن خود اپنے اندر عمل تجرید کے ذریعہ سے رنگ کا تصور امتداد سے اور حرکت کا تصور رنگ و امتداد دونوں سے جدا کر کے مفصل طور پر قائم کر سکتا ہے۔

۸۔ تجرید کی ایک دوسری صورت یہ ہے، کہ خاص خاص جزئی امتدادات میں، جن کا حواس کی وساطت سے علم ہوتا ہے، ایک تو ایسی مشترک قدر نکلتی ہے، جو تمام افراد میں یکساں طور پر موجود ہے اور دوسری شخص جو ان افراد کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہے، اب ذہن بجائے خود اُس قدر مشترک کو الگ لیکر نفس امتداد کا ایک ایسا وسیع اور مجرد تصور بنا لیتا ہے، جو نہ خط ہوتا ہے، نہ سطح نہ کوئی ٹھوس شے اور نہ کوئی مخصوص شکل و مقدار، بلکہ ایک ایسا مفہوم، جو ان سب کو حاوی ہے۔ اسی طرح رنگ کے خصوصیات محسوسہ سے قطع نظر کر کے جو مختلف رنگوں کے باہمی امتیاز کا باعث ہیں۔ صرف قدر مشترک کو پیش نظر رکھ کر ذہن نفس رنگ کا ایک ایسا تصور مجرد باندھ لیتا ہے جو نہ سُرخ ہوتا ہے، نہ نیلا، نہ کوئی اور تعین رنگ۔ پھر اسی طرح حرکت کو نہ صرف جسم متحرک بلکہ خود اُس شکل سے، جو یہ حرکت پیدا کرتی ہے، نیز تمام جہات جزئیہ اور مراتب سرعت و بطو سے مجرد کر کے خالص حرکت کا ذہن ایک ایسا تصور اخذ کر لیتا ہے، جو تمام محسوس جزئیات حرکت کو شامل ہوتا ہے۔

۹۔ جس طرح ذہن میں اس کا ملکہ ہے، کہ وہ صفات و کیفیات کو الگ الگ

کر کے ہر ایک کا علیحدہ ایک تصور مجرّد حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح وہ ذہنی ترکیب یا تحلیل سے، ایسی کثیر الاجز چیزوں کے بھی تصورات مجرّدہ پیدا کر لیتا ہے، جنہیں کئی کئی صفات مشترک ہیں۔ مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہ کو دیکھتے ہو، کہ وہ شکل و صورت کے بعض خصوصیات میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، اب ذہن صرف اُس مشترک اور مشابہ حصّہ کو لے لیتا ہے، جو سب میں یکسانیت کے ساتھ موجود ہے، باقی تمام ان احوال و کوائف سے قطع نظر کر لیتا ہے، جن افراد کی تخصیص و تعین پیدا ہوتا ہے، اِطرح کہا جاتا ہے، کہ ہم انسان یا دوسرے لفظوں میں انسانیت یا ماہیت انسان کا تصور مجرّد حاصل کرتے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ انسانیت کے اُس تصور مجرّد میں رنگ شامل ہے، کیونکہ کوئی آدمی بے رنگ نہیں ہو سکتا لیکن یہ رنگ نہ سفید ہے نہ سیاہ، نہ کوئی اور مخصوص رنگ، کیونکہ کوئی ایک خاص رنگ ایسا ہے ہی نہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہو، علیٰ ہذا انسانیت کے اس تصور مجرّد میں قد و قامت بھی شامل ہے، لیکن نہ یہ داڑھی، نہ کوتاہ، بلکہ ایک ایسا قد و قامت جو ان سب سے منزہ ہے۔ یہی حال باقی صفات و کیفیات کا بھی ہے۔ اس سے آگے بڑھو، تو ایک اور کثیر الانواع مخلوق ملتی ہے، جو سب نہیں لیکن بعض حیثیات سے انسان سے مشابہ ہے، اب ذہن اُن چیزوں کو تو چھوڑ دیتا ہے، جو انسان کے ساتھ مختص ہیں، اور صرف اُن چیزوں کو لیکر، جو تمام جانداروں میں مساوی طور پر پائی جاتی ہیں، حیوان مطلق کا تصور پیدا کر لیتا ہے، جو نہ تنہا تمام افراد انسان سے، بلکہ چرند پرند، خشرات الارض اور پھلیوں وغیرہ کے لاتعداد اور گونا گونا گون اصناف سے مجرّد ہوتا ہے۔ اس تصور حیوان کے اجزائے ترکیبی یہ ہیں: جسم، زندگی، احساس اور حرکت ارادی جسم

سے مگر کسی خاص شکل و صورت کا جسم نہیں ہے، کیونکہ تمام حیوانات کسی ایک خاص شکل و صورت کے نہیں ہیں، نہ اس جسم کے لیے بال، پر، یا فانس وغیرہ سے مستور یا بہرہ ہونے کی قید ہے، کیونکہ یہ چیزیں خاص خاص جانوروں کے امتیازی لوازم ہیں، ایسے تصور مجرد کے مرتبہ میں نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حرکت ارادی میں بھی چلنے اڑنے یا رینگنے کی کو تخصیص نہیں، لیکن باوجود ان سب قیود سے مگر ہونے کے ہے یہ حرکت ہی، البتہ یہ تصور کرنا آسان نہیں، کہ ایسی حرکت ہے۔

۱۰۔ اور لوگ تجربہ تصورات کی یہ حیرت انگیز قوت رکھتے ہیں، یا نہیں، اس کو وہی زیادہ بہتر جان اور بتلا سکتے ہیں۔ البتہ اپنی نسبت یہ کہہ سکتا ہوں، کہ ایک ایسی قوت ضرور ہے، جس کے ذریعہ سے ان خاص خاص جزئی چیزوں کا تحلیل کر سکتا ہوں جو کبھی احساس کی وساطت سے علم میں آچکی ہیں نیز ان کو مختلف صورتوں میں ذہن کے اندر تحلیل و ترکیب دیکھتا ہوں، یعنی ایک ایسے آدمی کا تحلیل کر سکتا ہوں، جسکے دوسرے ہوں یا اوپر کا حصہ آدمی کا ہوتا ہی دھڑکھڑے کا، ناک، آنکھ، ہاتھ وغیرہ ہر ایک کو باقی سارے جسم سے منفصل اور بالکل الگ بھی تصور کر سکتا ہوں، لیکن اس ہاتھ یا آنکھ کے لیے کسی مخصوص شکل یا رنگ کا ہونا ضروری ہے، اس طرح انسان کا جو تصور میں قائم کرتا ہوں، اُس کو بھی سفید، سیاہ، گندمی، مستقیم، منحنی، لمبا، بانٹھا، میانہ کچھ نہ کچھ ہونا چاہیے، میں اُس عجیب تصور مجرد کے حاصل کرنے میں، جسکی اوپر تشریح ہو چکی ہے، شدید سے شدید ذہنی مشقت کے باوجود بھی نہیں کامیاب ہو سکتا۔ بالکل ایسا ہی یہ بھی میرے لیے ناممکن ہے، کہ حرکت کا کوئی ایسا تصور مجرد پیدا کر سکوں، جو جسم متحرک سے الگ ہو، اور جو نہ تیز ہو، نہ سست، نہ سیدھی، نہ ٹیڑھی، باقی اور دوسرے مجرد اور کلی تصورات کے بارے میں بھی بعینہ

یہی حال ہے، ان بات کو زیادہ صاف کر دینے کے لئے اتنا تسلیم کرتا ہوں، کہ ایک معنی میں میں بھی تجرید کی قابلیت رکھتا ہوں، وہ یہ کہ ایسے اجزایا صفات کا ایک دوسرے علیحدہ تصور کر سکتا ہوں جو گو خارج میں متحد ہی ہو کر پائے جاتے ہیں، تاہم ان کا الگ الگ موجود ہونا ناممکن نہیں ہے، لیکن میں اس امر کا قطعی منکر ہوں، کہ ایسے صفات کا ایک دوسرے سے منفصل تصور کر سکتا ہوں، حکماً و قطعاً خارج میں انفصالی وجود ناممکن ہے۔ یا یہ کہ میں افراد جزئیہ سے، وہ کلی تصور اخذ کر سکتا ہوں، جس کا اوپر بیان ہوا۔ اور یہی دو، موخر الذکر تجرید کی صحیح صورتیں ہیں۔ یہ سمجھنے کے وجوہ موجود ہیں، کہ اکثر آدمی اعتراف کریں گے، کہ اس باب میں میرا ہی جیسا، ان کا بھی حال ہے، انسانوں کا وہ سواد عظیم، جو نہایت سادہ اور بے پڑھا لکھا ہے، کبھی تجرید تصورات کا دعویٰ نہیں کرتا، ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ مجردات کا تصور دشوار ہے، بلا محنت شاقہ اور مطالعہ کے نہیں حاصل ہو سکتا، لہذا ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ اگر ایسے تصورات کا وجود ہے، تو وہ اعلیٰ تعلیم کے ذہنوں تک محدود ہے،

۱۱۔ اب میں ان دلائل کی جانچ شروع کرتا ہوں، جو نظریہ تجرید کی حمایت میں پیش کئے جاسکتے ہیں، ساتھ ہی ان اسباب کے معلوم کرنے کی سعی کروں گا، جو بڑے سے بڑے ارباب فکر کو ایک ایسی بعید از فہم رائے کے قبول کرنے پر پائل کرتے ہیں۔ یہ سمجھ کر کہ انسانی اور حیوانی فہم کا وسیع ترین اختلاف ان ہی مجرد اور کلی تصورات پر مبنی ہے، ایک متحی غفلت مرحوم فلسفی نے، ان کو بہت زیادہ غفلت دی ہے، وہ کہتا ہے: تصور کلی ہی انسان اور حیوان کے مابین کامل امتیاز کا منشا ہے، اور ایسا تفوق ہے جس کو

حیوانی تو کسی طرح نہیں حاصل کر سکتے، کیونکہ ان میں تصورات کلیہ کے لیے کلی علامتوں
 کے استعمال کا مطلقاً نہ نہیں چلتا، جس سے مقول طور پر ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ وہ
 تجرید یا کلیات سازی کی قابلیت ہی نہیں رکھتے، کیونکہ نہ تو وہ الفاظ ہی کا استعمال
 کرتے ہیں، نہ کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا، ذرا آگے چل کر پھر کہتا ہے ”اسی بنا پر
 میں یہ خیال کرتا ہوں، کہ یہی وہ چیز ہے جو حیوانات کی سرحد کو انسان سے الگ کر دیتی
 ہے، اور یہی وہ خاص فرق ہے، جو انکو بالکل ایک دوسرے سے جدا کر دیتا ہے، اور
 بالاخر اتنا وسیع بعد اور فصل قائم ہو جاتا ہے۔ اگر حیوانات محض ایک کل نہیں ہیں، اور
 انکے ذہن میں کسی طرح کے تصورات پیدا ہوتے ہیں، تو ہم اس کا انکار نہیں کر سکتے
 کہ وہ کچھ نہ کچھ عقل بھی رکھتے ہیں، میرے نزدیک جس طرح یہ عیاں ہو، کہ حیوانات حس
 رکھتے ہیں، اسی طرح یہ بھی مشتبہ نہیں ہے، کہ ان میں سے بعض کے اندر خاص خاص
 مثالوں میں فکر و استدلال کا بھی سراغ لگتا ہے، لیکن ان کا یہ فکر و استدلال محض تصورات
 جزئی تک محدود ہے، برترین حیوانات بھی ان ننگ حدود سے آگے قدم نہیں
 بڑھا سکتے“ (فہم انسانی، کتاب ۲، باب ۲، بندہ ۱۰ اور ۱۱) مجھ کو اس بارے میں اس
 عالم مصنف سے بالکل اتفاق ہے، کہ حیوانی توئی کسی طرح عمل تجرید کی صلاحیت نہیں
 رکھتے، لیکن اگر یہی کمی حیوانات کی خصوصیت مینرہ ہے، تو مجھ کو اندیشہ ہے کہ انسانی فوکی بہت
 بڑی تعداد کو بھی ان ہی میں شمار کرنا پریگا، حیوانات کے مجرد اور کلی تصورات نہ رکھنے
 پر جو دلیل یہاں قائم کی گئی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم ان الفاظ یا کسی اور قسم کی عمومی علامتوں کا
 استعمال نہیں پاتے، جو اس فرض پر مبنی ہے، کہ الفاظ کا استعمال تصورات کلیہ کی موجودگی

پر دلیل ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان، جو کوئی نہ کوئی زبان بولتا ہو، اپنے تصورات
 میں تجرید و تعمیم پیدا کر سکتا ہے، یہ امر کہ مصنف کے استدلال کا یہی منشا دراصل ہے،
 ایک دوسرے موقع پر زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں وہ ایک سوال کا جواب دیتا ہو،
 ”جبکہ تمام موجودات جزئی ہیں تو ہم کلی الفاظ تک کیونکر پہنچتے ہیں؟“ جواب یہ ہے
 ”الفاظ کلی اس لیے پیدا ہو جاتے ہیں، کہ وہ تصورات کلی کی علامت ہوتے ہیں“
 (فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۳، بند ۶) لیکن حقیقت یہ ہے، کہ لفظ میں عموم اور کلیت
 اس لیے نہیں آتی، کہ وہ مجرد اور کلی تصور کی علامت ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ بہت
 سے جزئی تصورات پر دلالت کرتا ہے، جنہیں سے بلا تخصیص، وہ کسی ایک کی جانب
 ذہن کو متوجہ کر سکتا ہے، مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے، کہ حرکت کا تغیر قوت کے دباؤ کے
 متناسب ہوتا ہے، یا جس چیز میں امتداد ہے وہ قابل تقسیم ہے، تو اس میں شک نہیں
 کہ ان قضایا سے عام حرکت و امتداد مفہوم ہوتا ہے، تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا
 کہ ان سے ہمارے ذہن میں ایک ایسی حرکت کا تصور پیدا ہوتا ہے، جو جسم متحرک سے
 الگ یا خاص جہت اور درجہ، سرعت، و بطور کے بغیر ہو، نہ یہ ضرور ہے، کہ کسی ایسے مجرد
 اور کلی امتداد کا تخیل قائم کیا جائے، جو نہ خط ہو نہ سطح، نہ جسم، نہ بڑا، نہ چھوٹا، نہ سیاہ،
 نہ سفید، نہ سُرخ، نہ کسی اور خاص رنگ کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ حرکت کا
 جو تصور جزئی بھی ہم لیں، خواہ سرلیغ ہو یا بطی، عمودی ہو یا انحرافی، اور چاہے جس
 شے میں ہو، ہمارا مذکورہ بالا اصول موضوعہ ہر حال میں صحیح اور قائم رہے گا، جیسا کہ
 دوسرا حکم ہر جزئی امتداد کے لیے ثابت ہے، خواہ وہ خط ہو یا سطح یا کوئی مجسم شے،
 خواہ اسکی شکل و مقدار یہ ہو، یا وہ۔

۱۲۔ پہلے اس پر غور کرنا چاہیے، کہ تصورات میں تقسیم اور کلیت کیونکر پیدا ہوتی ہے، پھر زیادہ بہتر طریقہ سے ہم فیصلہ کر سکتے ہیں، کہ کُلّی الفاظ کس طرح بنتے ہیں۔ اس موقع پر یہ بات پیش خاطر رکھنی چاہیے، کہ میں مطلقاً تصورات کلیہ کے وجود کا منکر نہیں ہوں، بلکہ صرف کلیات مجردہ کو تسلیم نہیں کرتا، کیونکہ ہم نے جو اقتباسات درج کئے ہیں، اور جن میں تصورات کلیہ کا ذکر ہے، وہ تمام تر اسی عمل تجرید کے فرض پر مبنی ہیں، جس کا بیان آٹھویں اور نویں بند میں گذر چکا ہے۔ اب اگر ہم اپنے لفظوں کو با معنی بنانا چاہتے ہیں، اور صرف ایسے لفظ بولنا چاہتے ہیں، جن سے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور پیدا ہو، تو جو کچھ یقین ہے کہ اس بات کا ہمو اقرار کرنا پڑے گا، کہ جو تصور بجائے خود جزئی ہے، اُسی میں جب اپنے تمام ہم صنف جزئی تصورات کی نمائندگی اور قائم مقامی کی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے، تو کلی بن جاتا ہے مثال کے ذریعہ سے اس کو زیادہ صاف طور پر یوں سمجھو، کہ ایک ہندسہ دان جب خط کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہے، تو مثلاً ایک انچ کا ایک سیاہ خط کھینچتا ہے۔ یہ اگرچہ اپنی جگہ پر ایک جزئی خط ہوتا ہے، لیکن معنی عام اور کلی ہوتا ہے، کیونکہ یہ اس موقع پر حیثیت استعمال تمام ممکن الوجود جزئی خطوط کو نیا بتا شامل ہے۔ اسی بنا پر جو کچھ اسکے لیے ثابت کیا جاتا ہے وہ تمام خطوط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ کُلّی خط کے لیے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح یہ جزئی خط بہ لحاظ علامت یا نمائندگی کے کلی ہو جاتا ہے، اسی طرح خود لفظ خط، جو یوں تو جزئی ہے، لیکن علامتاً کلی بنایا گیا ہے۔ اور جس طرح اول الذکر کی کلیت کا مدار اس پر نہیں ہے، کہ وہ ایک مجرد یا کلی خط کا قائم مقام ہے، بلکہ اس پر کہ تمام ممکن الوجود جزئی خطوط مستقیمہ کا نمائندہ ہے، اسی طرح ثانی الذکر کی کلیت کو بھی ان مختلف جزئی خطوط سے ماخوذ سمجھنا چاہیے، جن پر یہ بلا تخصیص دلالت کرتا ہے۔

۱۳۔ تصورات مجردہ کی ماہیت اور ان کے ناگزیر استعمالات کی مزید توضیح کے لیے
 میں ”فہم انسانی“ سے ایک اقتباس اور درج کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ ”بچوں اور غیر مشاق ذہنوں
 کے لیے، تصورات مجردہ کا سمجھنا یا اخذ کرنا، اتنا صاف اور سہل نہیں جتنا تصورات جزئیہ
 کا۔ اگر یہ بالغ العمر لوگوں کو آسان معلوم ہوتے ہیں، تو اسکی وجہ محض ستمر اور مانوس استعمال ہی
 کیونکہ اگر ہم زیادہ دقت نظری سے سوچیں، تو معلوم ہوگا کہ، تصورات کلیہ ایک طرح کے ذہنی
 مفروضات اور اختراعات ہیں جنکی حقیقت ہی میں پیچیدگی داخل ہے۔ مثال کے لیے ایک
 مثلث ہی کو لو، (جو بہت زیادہ وسیع، مجرد، اور عیسیر الفہم نہیں ہے) تو کیا اس کا تصور کلی قائم
 کرنا ایک سخت دقت طلب کام نہیں ہے، کیونکہ اس کے کلی ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ نہ تو
 یہ منفرج الزاویہ ہو، نہ حاد الزاویہ اور نہ قائم الزاویہ، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین،
 اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ایک ہی دقت میں سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو، لازماً یہ ایک نا تمام
 شے ہے، جو کسی طرح ممکن الوجود نہیں، یعنی ایک ایسا تصور ہے، جس میں کئی مختلف اوتقاض
 تصورات کے اجزائیکجا کر دیئے گئے ہیں، یہ بالکل سچ ہے، کہ ذہن اپنی اس ناقص حالت
 میں، اس قسم کے تصورات کا محتاج ہے، اور افہام و تفہیم کی آسانی اور علم کی توسیع کے
 لیے جو دونوں اسکی فطری طلب ہیں، ان کو نہایت جلد بازی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے،
 لیکن بائینہ ایک شخص مقبولیت کے ساتھ شبہ کر سکتا ہے، کہ ایسے تصورات واقعہ ہائے نقص
 ذہن کی نشانی ہیں۔ بہر کیف کم سے کم اتنا ظاہر کر دینا ضرور ہے کہ اکثر مجرد اور کلی تصورات
 ایسے نہیں ہیں، جنکو اول ہی اول اور زیادہ سہولت سے ذہن اخذ کر لے، نہ اُس کا
 ابتدائی علم ان سے مانوس ہوتا ہے۔ (کتاب ۱، باب ۷، بند ۹) اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں
 ایسے مثلث کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا، تو اس سے نزاع اور حجت کر کے

بادی لیجانے کا خیال فضول ہو اور نہ میں اس میں پڑنا چاہتا ہوں، میں جو کچھ چاہتا ہوں، وہ صرف یہ ہے کہ اس کتاب کا پڑھنے والا پوری طرح اور یقین کے ساتھ اپنے کو یہ معلوم کر سکتا ہے کہ وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔ اور میرے خیال میں یہی کسی کے لیے بھی کوئی دشوار کام نہیں، اس سے زیادہ کون سا کام آسان ہو سکتا ہے کہ آدمی تھوڑی دیر غور اپنے افکار پر غور کرے، اور پتہ لگانے کی کوشش کرے کہ اسکے ذہن میں کوئی ایسا تصور ہے یا نہیں کیا جاسکتا ہے، جو شکت کلی کی توضیحات و خصوصیات بالا کا مصداق ہو، یعنی جو نہ قائم الزام ہو، نہ غیر قائم الزام، نہ مساوی الاضلاع، نہ مساوی الساقین اور نہ مختلف الاضلاع، بلکہ ہر واحد سب کچھ ہو، اور کچھ نہ ہو۔

۱۴۔ تصورات مجردہ کے حاصل کرنے میں جس قدر اشکال اور زحمت ہو اس کے متعلق بہت کافی کہا جا چکا، اور تناسب کو تسلیم ہے، کہ کسی خیال کو تمام جزئیات سے آزاد اور معزاکر کے تصور مجرد کی اُنچائی تک پہنچنا نہایت شدید ذہنی جدوجہد کا محتاج ہو۔ لہذا اس تمام بحث سے قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے، کہ ایسی غیر المحصول چیز زمرہ کے باہمی افہام و تفہیم کے لیے ضروری نہیں ہو سکتی، جس کو ہر درجہ کا آدمی نہایت آسانی اور بے تکلفی سے پورا کر رہا ہے۔ کہا یہ جاتا ہے، کہ اگر یہ تصورات بالغ العمر لوگوں کو سہل اور صاف معلوم ہوتے ہیں، تو اسکی وجہ محض کثرت استعمال اور مانوسیت ہی، اب اگر بچو یہ معلوم ہو جاتا تو نہایت مسرت ہوتی، کہ عمر کے کسی حصہ میں آدمی اس شکل پر غالب آنے میں مصروف ہوتا ہو، اور اپنے لیے اُن امانتوں (تصورات مجردہ) کا ذخیرہ جمع کرتا ہے، جو گفتگو کے لیے انہیں ضروری ہیں، یہ زمانہ سن شعور کا تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ ماننا جا چکا ہے، کہ اُس وقت کلیات کے حصول میں کوئی کم و کوشش نہیں محسوس ہوتی، لہذا اس کام کے لیے صرف

بچپن کا زمانہ رہ جاتا ہے، اور یہ یقینی ہے، کہ اس کی عمر میں تصورات مجردہ کی تحصیل کی شکل پر غالب آنا ناممکن ہے۔ کیا یہ بات عجیب اور ناقابلِ تخیل نہیں ہے، کہ دو بچے باہم ملکر اپنے مختلف قسم کے کھلونوں کی باتیں کر رہی نہیں سکتے، جب تک کہ وہ بے شمار متناقض چیزوں کو خلط ملط کر کے اپنے ذہن میں مجرد تصورات کلی نہ پیدا کر لیں، اور پھر ان کو ہر اُس کلی نام پر چسپان کر لیں، جسکو وہ استعمال کرتے ہیں۔

۱۵۔ انہام و تفہم کے لیے کلیات و مجردات کی حتمی ضرورت ہے، اُس سے ایک ذرہ بھی زیادہ توسیع علم کے لیے میں ان کو ضروری نہیں خیال کرتا۔ میں جانتا ہوں، کہ اس پر زور دیا جاتا ہے کہ علوم و براہین کا تعلق سر تا پا کلیات سے ہے، اور اس سے مجھو پورا پورا اتفاق ہے، لیکن یہی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے لیے اُس تجرید کی ضرورت ہے، جس کا پہلے ذکر ہوا۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کلیت کسی شے کی ایجابی ماہیت یا تصور میں داخل نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق فقط اُس نسبت سے ہے، جو اس کو ان جزئیات کے ساتھ حاصل ہے، جن پر نائندگی کی حیثیت سے اسکی دلالت ہے، اور اسی کی بدولت، اشیاء اسماء یا تصورات جو فی نفسہ جزئی ہیں کلی بن جاتے ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے، کہ فرض کر دو جب ہم کسی مثلث پر کوئی حکم لگانا چاہتے ہیں، تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے، کہ مثلث کا تصور کلی پیش نظر ہے جس کا یہ مطلب کبھی نہ سمجھنا چاہیے، کہ ہم مثلث کا کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں، جو نہ مساوی الاضلاع ہو، نہ مساوی الساقین، نہ مختلف الاضلاع، بلکہ متناصرت یہ ہوتا ہے، کہ مثلث ہمارے ذہن کے سامنے ہے، وہ خواہ کسی قسم کا ہو، لیکن تمام مستقیم المخطوط مثلثوں کا یحسان طور پر قائم مقام ہے، اور اسی حیثیت سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔ یہ صورت بالکل صاف ہے، کسی طرح کی پیچیدگی نہیں۔

۱۶۰۔ لیکن بیان یہ سوال پیدا ہوگا کہ ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کوئی حکم تمام جزئی مثلثوں پر صادق ہے، جب تک پہلے یہ نہ معلوم ہوئے کہ اس کا اثبات مثلث کے ایک ایسے مجرد تصور کے لیے ہوا ہے، جس کی دلالت تمام افراد پر یکساں ہے؟ کیونکہ اگر کوئی شے ایک جزئی مثلث کے لیے ثابت کی جائے تو اس سے یہ نہیں لازم آسکتا کہ وہ کسی دوسرے مثلث کے لیے بھی صحیح ہے، جو بہت سی باتوں میں پہلے سے مختلف ہے۔ فرض کرو، یہ ثابت کیا گیا کہ ایک مساوی الساقین، قائم الزاویہ مثلث کے تینوں زاویے دو قائلوں کے برابر ہیں، تو اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ یہ حکم تمام دوسرے مثلثوں کے لیے بھی صحیح ہے، جو نہ زاویہ قائمہ رکھتے ہیں اور نہ مساوی اضلاع، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے صدق کلی کو قطعی بنانے کے لیے، یا تو ہر فرد مثلث کے لیے الگ الگ ثبوت دینا چاہیے، جو ناممکن ہے، یا پھر ایسے مجرد تصور مثلث کے لیے اسکو ثابت کرنا چاہیے، جس میں تمام افراد مثلث بلا تخصیص شامل ہوں، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ گو ثبوت کے وقت مثلث کا جو تصور ہمارے سامنے ہے، وہ مثال کے لیے قائم الزاویہ اور مساوی الساقین ہے، جس کے تمام ضلعوں کی لمبائی متعین ہے، تاہم ہر ملکوتین ہے، کہ یہ حکم چھوٹے بڑے اور ہر صنف کے مثلثوں کو حاوی ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ زاویہ کی قائمیت، اساقین کی برابری، یا اضلاع کی متعین لمبائی کو اثبات حکم میں مطلق دخل نہیں۔ یہ سچ ہے کہ جو شکل سامنے ہے اس میں یہ تمام تخصیصات موجود ہیں، لیکن ساتھ ہی ثبوت میں ان کا ذرا بھی ذکر نہیں، یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے کہ مثلث کے تین زاویے دو قائلوں کے اسلئے برابر ہیں، کہ ان میں سے ایک زاویہ قائمہ ہو، یا یہ کہ جن اضلاع سے یہ زاویہ بنتا ہے، انکی لمبائی برابر ہے، جس سے یہ ابھی طرح

واضح ہو جاتا ہے، کہ قائمہ کے بجائے زاویہ، خواہ حادہ ہو، یا منفرجہ، اور ضلع دو کی جگہ تینوں برابر ہوں، یہ حکم ہر حال میں صحیح اور ثابت رہے گا۔ اور اسی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ہمارا حکم جس کا اثبات مثلاً ایک جزئی قائم الزاویہ اور مساوی الساقین مثلث کے لیے کیا گیا ہے، وہ تمام منہراؤں مثلث کو محیط ہے، خواہ اُنکے زاویے اور ضلع کیسے ہی کیوں نہ ہوں، نہ اس بنا پر کہ ہمارے ثبوت کا تعلق مثلث کے تصور مجرد سے ہے (یہاں اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ انسان ایک شکل پر محض مثلث ہونے کی حیثیت سے غور کر سکتا ہے) بغیر اس کے کہ ضلع، یا زاویہ کے جزئیات مختصہ پر توجہ کرے۔ اور اسی حد تک تجرید ممکن ہے لیکن اس سے کبھی نہیں ثابت ہو سکتا، کہ آدمی اپنے ذہن میں مثلث کا مجرد کلی اور مناقض تصور قائم کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہم زید کو محض بہ حیثیت انسان یا حیوان لے سکتے ہیں، بے اس کے کہ انسان یا حیوان کا ایسا مطلق تصور قائم کریں، جو تمام حسی خصوصیات سے معرا ہو۔

۱۰۔ مدرسی جو تجربہ کے بادشاہ تھے، انکی لغزشوں اور نزاعوں کے اُن بیچ در پیچ الجھاؤں میں پڑنا، جن میں وہ اپنے اسی مسئلہ ماہیات، و تصورات مجردہ کی بدولت مبتلا ہوئے، ہمارے لیے بے مقصد اور غیر ضروری ہے۔ ان مباحث کے متعلق، جو جھگڑا اور اختلافات برپا رہے، اور جو عالمانہ آندھیاں چلیں، اور اُن سے جو عظیم الشان منافع نوع انسان کو حاصل ہوئے، وہ آج اتنے بے نقاب ہو گئے ہیں، کہ اب زیادہ

لے قرون وسطیٰ میں خانقاہوں کے مدارس علم و فلسفہ کا مرکز تھے۔ فلسفہ مدرسی یا مدرست کا نام بین سے نکلا جو اپنے وسیع ترین مفہوم میں، عہد متوسط کی پوری تاریخ فلسفہ کو شامل ہے۔ مدرسی دور کے فلسفہ کے دو اہم تفسیری خصوصیات ہیں۔ ذہنیہ آمیزش، اور منطقی یا جدلی مباحث کا تسلط، جن کا غیر زیادہ تر فلسفی مذاہبات تھے برعکس کا غالباً اسی جانب اشارہ ہے،

پردہ وری کی حاجت نہیں، نہایت خوب ہوتا کہ اس نظریہ تجرید کے سینئات انھیں بزرگوں تک محدود رہتے، جو اس ہنر کے مدعیانہ علمبردار ہیں۔ جب ہم اُن شقوت اور عرق ریزوں پر خیال کرتے ہیں، جو صدیوں سے علوم کی ترقی اور استحکام کی راہ میں صرف ہو رہی ہیں اور با این ہمہ ان کا بہت بڑا حصہ اب تک تاریکی، عدم یقین اور مناقشات کا آماجگاہ ہے، جنکے کبھی اختتام کی امید نہیں۔ وہ مسائل تک جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ نہایت قطعی اور یقین دلائل سے ثابت ہیں، ایسے محالات سے بھرے ہیں، جو یکسر فہم انسانی کے متناقض ہیں، اور اس تمام کوڑہ میں چند ہی ذرات ایسے ملین گے، جو انسان کے لیے ایک بے معصیت کھیل اور تفریح طمع سے زیادہ مفید ہوں۔ تو میں کہتا ہوں، کہ یہ تمام باتیں اس امر کی داعی ہیں، کہ ان بچوں کو نفرت کے ایسے عمیق غار میں پھینکنا چاہیے، جہاں کبھی مطالعہ کی رسائی نہ ہو سکے، کیونکہ شاید اس طرح اُن غلط اصول کا سد باب ہو جائے، جو دنیا میں پھیل گئے ہیں، اور جن میں میرے نزدیک سب سے زیادہ وسیع التسلط یہ مجرد کلی تصورات ہیں۔

۱۸۔ اب میں اس پر غور کرتا ہوں، کہ اس عالمگیر خیال کا سرچشمہ کیا ہے، میرے نزدیک زبان ہی، اور یہ بھی قطعی ہے، کہ عقل سے کم وسعت شے ایسی مقبول عام رائے کا منشا نہیں ہو سکتی۔ اس دعویٰ کی صحت جب طرح اور دلائل سے روشن ہے، اُسی طرح مجردات کے قابل ترین حامیوں کے اس تصریحی اعتراف سے، کہ کلیات کی وضع محض تسیمہ کی غرض سے ہوتی ہے، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ اگر زبان یا گویائی کا وجود نہ ہوتا تو تجرید کا خیال تک نہ آتا (دیکھو فہم انسانی، کتاب ۳، باب ۶، بندہ ۳۰ وغیرہ)۔ لہذا ہمارے اس کی تحقیق کرنی چاہیے، کہ اسمایا الفاظ سے یہ غلطی کیونکر پیدا ہوئی۔ سب سے پہلی بات یہ اعتقاد ہے، کہ ہر اسم یا لفظ کا کوئی ایک ہی معین اور بندھا ہوا مصداق ہوتا ہے، یا ہونا چاہیے جس سے

لوگوں کا خیال از خود اس جانب مائل ہو جاتا ہے، کہ کلی اسم کے لیے بھی ذہن میں ایسے مجرد اور متشخص تصورات موجود ہیں، جو براہ راست انکا واقعی مفہوم ہیں، اور یہ کہ انھیں تصورات مجردہ کی وساطت سے اسم کلی کسی فرد جزئی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی ایسے متعین اور متشخص مصداق کا وجود ہی نہیں، جو کسی اسم کلی کا مفہوم بن سکے، ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہر کلی لفظ جزئیات کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہمارے گذشتہ بیانات کا واضح نتیجہ ہے، اور اسکی تصدیق ہر شخص تھوڑے تفکر سے کر سکتا ہے۔ البتہ یہ اعتراض کیا جائے گا کہ ہر وہ لفظ یا اسم جس میں تعین و تحدید ہے اسکا استعمال بھی لازمی طور سے کسی خاص مصداق کے لیے محدود ہونا چاہیے۔ مثلاً مثلث کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ وہ ایک ایسی مساوی سطح ہے، جو تین مستقیم خطوں سے گھری ہو جس سے از خود اسکی دلالت ایک خاص تصور پر محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن ہمارا جواب یہ ہے، کہ تعریف میں یہ کہیں نہیں کہا گیا ہے، کہ یہ سطح بڑی ہو یا چھوٹی، سیاہ ہو یا سفید، نہ یہ کہ اضلاع بڑے ہوں، یا چھوٹے، برابر ہوں، یا نابرابر، یا یہ کہ زاویے فلان قسم کے ہوں، اور ان میں سے ہر ایک قید میں تنوع کی بہت بڑی گنجائش ہے، اس لیے لازماً لفظ مثلث کے لیے کوئی ایک ایسا متعین تصور نہیں ہو سکتا جو اسکے معنی کو محدود کر دے۔ کسی لفظ کی ایک ہی تعریف ہونا اور ایک ہی مصداق تصوری ہونا، دونوں مختلف اور جدا چیزیں ہیں جن میں سے پہلی ضروری اور دوسری مہمل اور ناقابل عمل ہے۔

۱۹۔ اس امر کی فرید توجیہ کے لیے کہ الفاظ سے تصورات مجردہ کا نظریہ کیونکر پیدا ہو گیا، اس عام خیال کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ زبان کا مقصد ہمارے ذہنی تصورات کے افہام و تفہم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور یہ کہ ہر نامعنی لفظ کسی نہ کسی خاص تصور کے لیے بنا ہے

ایک طرف تو یہ ہے، دوسری طرف یہ بھی یقینی ہے، کہ بہت سے ایسے لفظ یا نام ہیں جو بالکل بے معنی نہیں۔ تاہم وہ ہمیشہ جزئی تصورات پر دلالت نہیں کرتے، لہذا یہ حاکمیت یہ نکلتا ہے کہ ان کا مصداق تصورات مجردہ ہیں، اس امر سے کوئی شخص انکار نہ کرے گا، کہ غور و فکر کرنے والوں کے استعمال میں ہزاروں الفاظ ایسے ہیں، جن سے ہمیشہ کسی جزئی تصور کیا معنی سرے سے کسی شے کی جانب انتقال ذہن نہیں ہوتا۔ اور بہت تھوڑی وجہ سے یہ بھی منکشف ہو جائے گا، کہ خود ایسے بے معنی الفاظ کے لیے، جنکی وضع خاص خاص تصورات کے لیے ہے، یہ ضرور نہیں، کہ جب وہ بولے جائیں تو ذہن میں وہ خاص تصورات بھی آجائیں۔ ہماری بول چال اور پڑھنے لکھنے میں بہت بڑا حصہ لفظوں کا صرف اس حیثیت سے استعمال ہوتا ہے، جس طرح الجبرہ میں حروف، جس میں گوہر حرف سے ایک تین عدد مقصود ہوتا ہے، لیکن صحت عمل کے لیے ہر قدم پر اس عدد کا پیش ذہن رہنا ضرور نہیں۔

۲۰۔ علاوہ ازیں زبان کا مخصوص مقصد تھا ایک دوسرے کے تصورات کا افہام و تفہیم ہی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، دوسرے مقاصد بھی ہیں، مثلاً کسی خاص جذبہ کا ابھارنا، کسی کام پر آمادہ کرنا، یا اس سے باز رکھنا، یا نفس میں کوئی اور خاص حالت پیدا کرنا۔ ان صورتوں میں پہلا مقصد محض تبعی طور پر رہتا ہے، یا بعض اوقات جہاں یہ چیزیں بے اس کے حاصل ہو سکتی ہیں، سرے سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اور یہ میرے نزدیک زبان کے معمولی استعمال میں قلیل الوقوع نہیں ہے۔ مین قارئین سے ملتی ہوں، کہ وہ اپنے ذہن پر غور کر کے بتائیں، کہ کیا سننے اور پڑھنے میں ایسا بارہا نہیں واقع ہوتا کہ خوف، محبت، مہم و تحقیر وغیرہ کے جذبات، بعض خاص الفاظ کے سننے ہی، یا ان پر نظر پڑنے ہی پیدا ہو جاتے ہیں، بلا اس کے کہ کوئی تصور ذہن میں آوے۔ شروع میں البتہ ان الفاظ سے

ذہن میں پہلے وہ تصورات آتے ہونگے، جو ان جذبات کا موجب تھے، لیکن اگر میں غلطی
 نہیں کرتا، تو واقعہ یہ ہے، کہ جب ایک مرتبہ کوئی زبان مانوس ہو جاتی ہے، تو پھر اکثر محض
 آوازوں کا سننا، اور لفظوں پر نظر پڑنا، براہ راست ان جذبات کو پیدا کر دیتا ہے جو
 پہلے تصورات یا معانی کی وساطت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً کوئی شخص وعدہ کرے
 کہ تم کو ایک عمدہ شے دون گا، تو کیا اس سے ہمارے دل میں مسرت نہ حاصل ہوگی؟ گو
 یہ بالکل نہیں معلوم کہ یہ کیا چیز ہوگی۔ اسی طرح اگر خطر کے لفظ سے دھمکا یا جائے، تو کیا خوف
 نہ پیدا ہوگا، اگرچہ ہمارے ذہن میں کسی جزئی مصیبت کا خیال نہ آئے، اور نہ خطرہ کا مجرد
 تصور قائم کریں؟ اگر کوئی شخص اپنا ذرا سا تامل ان باتوں پر اضافہ کرے جو پہلے مذکور
 ہو چکی ہیں، تو محجوب یقین ہے، کہ اس کو بدانتہیہ یہ نظر آئے گا کہ اکثر کلی نام محض زبان میں موج
 ہو جانے کی وجہ سے استعمال کیے جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ بولنے والا ان کو اپنے
 بعض خاص تصورات ذہنی کے علامت قرار دے، جن کو وہ سننے والے کے ذہن میں
 پیدا کرنا چاہتا ہو۔ خود جزئی اسماء تک ہمیشہ اس غرض سے نہیں استعمال ہوتے، کہ اپنے
 جزئی مدلولات کو ذہن کے سامنے کر دیں، مثلاً جب اسکول کا کوئی معلم کہتا ہے، کہ یہ اسطو
 کی رائے ہے، تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس رائے کو ہم اس عظمت اور خاموشی کے ساتھ
 قبول کر لیں، جو عادتہ اس نام کے ساتھ لازم ہے، اور ان ذہنوں میں جو اس فلسفی کی سند
 کے آگے اپنے فیصلہ کو ترک کر دینے کے خوگر ہیں، یہ اثر اس قدر جلد پیدا ہو جاتا ہے، کہ
 بالکل ناممکن ہو جاتا ہے، کہ اسطو کی شخصیت، تصانیف، یا شہرت کا تصور پیش قدمی کر سکے
 تو معلوم ہوا کہ بعض آدمیوں کے ذہن میں عادت نفس لفظ اسطو اور تعظیم و امتثال میں اس قدر
 قریب اور گہرا علاقہ پیدا کر دیتی ہے، اس قسم کی اور بھی بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں،

لیکن مجھ کو ایسی چیز دن پر کیوں اصرار کرنا چاہیے، جنکو ہر شخص کا ذاتی تجربہ کثرت فراہم کر سکتا ہے۔

۲۱۔ میں خیال کرتا ہوں، کہ تصورات مجردہ کا عدم امکان اچھی طرح ثابت اور واضح ہو چکا، اور ان کی تائید میں بہترین و کلا، کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا تھا اس پر بھی غور کر لیا گیا، ساتھ ہی یہ بتلانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، کہ جن اغراض کے لیے تصورات مجردہ کا وجود ضروری خیال کیا جاتا ہے، ان کے لیے وہ بالکل مفید نہیں، اور سب سے آخر میں اس اصل منبع کا پتہ لگایا گیا ہے، جہاں سے یہ تصورات کلیہ اُبلتے ہیں، اور وہ زبان ہے۔ الفاظ کی اہمیت استعمال کا اس حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ جو خزانہ علم ہر عہد اور ہر قوم کے محققین کی مشترکہ جانفشانیوں نے فراہم کیا ہے، وہ انہیں کی بدولت شخص واحد کی ملکیت بن جاتا ہے۔ لیکن علوم کے اکثر حصے الفاظ ہی کے سوا استعمال سے گنجلک اور تاریک بھی ہو گئے ہیں، چونکہ ذہن اور فہم پر الفاظ کا تسلط بہت زیادہ زبردست ہے اس لیے میں جن تصورات سے بحث کرنا چاہتا ہوں انکو بالکل برہنہ کر کے، غور کروں گا، اور اپنے اختیار بھر ان الفاظ کو ذہن سے دور رکھوں گا جو مدید اور سہم استعمال کیوجہ سے، ان تصورات میں شدت کے ساتھ منظم ہو گئے ہیں، اس طریق نظر و فکر سے حسب ذیل فوائد کی توقع ہے،

۲۲۔ سب سے اول یہ، کہ لفظی نزاعوں سے یقینی نجات مل جائے گی، جو خارجوں کی طرح حقیقی تاؤ صحیح علوم کی نشوونما میں ہمیشہ ایک بڑی رکاوٹ رہی ہیں، دوسرے تصورات مجردہ کے باریک جال سے، جس نے انسانی ذہن کو بُری طرح اُلجھا رکھا ہے، رہائی حاصل ہو جائیگی۔ جس قدر کسی شخص کی عقل دقیقہ رس اور جس ہوتی ہے، اُسی قدر جلد اور آسانی سے وہ اس پھندے میں پھنس جاتا ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ جب تک میں اپنی فکر کو لفظوں سے الگ کر کے خالص تصورات پر متوجہ رکھ سکوں گا، تو میں نہیں سمجھتا، کہ آسانی سے غلطی میں

متلا ہوں گا، جن چیزوں سے بحث کرنا ہے، وہ نہایت صحیح اور واضح طور پر پیش نظر ہیں، مین دورانِ فکر و تامل میں یہ دھوکا نہیں کھا سکتا، کہ کسی ناموجود تصور کو موجود سمجھ لوں، میرے لیے یہ ممکن نہیں کہ خود اپنے تصورات میں بعض کو یکساں اور بعض کو مختلف خیال کر بیٹھوں، جو فی نفسہ ایسے نہیں ہیں، میرے تصورات میں باہم جڑکیا نہایت یا اختلاف ہے، اُس کے امتیاز کے لیے، اور یہ معلوم کرنے کے لیے، کہ کون کون سی مرکب تصور میں شامل ہیں، اور کون سے نہیں، سب ضروری یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن میں جو کچھ گذرنا ہو، اُس پر کامل توجہ ہے۔

۲۳۔ لیکن ان فوائد کے حصول کے لیے، مقدم شے یہ ہے، کہ فریب الفاظ سے کامل خلاصی حاصل ہو، جس کے وعدہ کی مین خود بہ شکل جرأت کر سکتا ہوں، ایسے قدیم، دراز، اور مضبوط رشتہ اتحاد کو توڑنا، جیسا کہ الفاظ اور تصورات کے مابین ہے، نہایت دشوار ہے، یہ دشواری عقیدہ تجرید نے اور بھی بڑھا دی ہے، کیونکہ جب تک یہ خیال قائم ہے، کہ تصورات الفاظ سے منفک نہیں اس وقت تک کچھ عجب نہیں، کہ لوگ تصورات کی جگہ الفاظ سے کام لیں، کیونکہ تصور مجرد، جو اپنی جگہ پر خود ہی ناقابلِ تحلیل تھا، اس کو لفظ سے جدا کر کے ذہن میں رکھنا تو بالکل ہی ناممکن العمل ہے۔

میرے نزدیک یہی خاص سبب ہے کہ جن لوگوں نے دوسروں کو نہایت زور سے تاکید کی، کہ سوچنے کے وقت اپنے تصورات کو لفظوں سے بالکل الگ رکھیں، وہ خود اس میں ناکام رہے ہیں، اس آخر زمانہ میں بہتوں کو، اُن بے سرو پا خیالات اور بے معنی منازعات کا احساس ہوا ہے، جو الفاظ کے محض سچا استعمال سے پیدا ہوئے ہیں۔ اور ان خرابیوں کے علاج کے لیے اُن کی یہ ہدایت بالکل بجا ہے، کہ ہر کوئی اپنی تمام تر توجہ تصورات پر رکھنا چاہئے

اور ان پر دلالت کرنے والے الفاظ سے بالکل قطع نظر ہونا چاہیے، اور ان کے لیے ان کی یہ نصیحت کیسی ہی قیمتی کیوں نہ ہو، لیکن وہ خود اُس وقت تک اس کا واجبی لحاظ نہ رکھ سکے، جب تک وہ یہ سمجھتے رہے، کہ الفاظ کے استعمال کی اولین غرض صرف تصورات پر دلالت ہو، اور یہ کہ ہر کلی اسم کا مفہوم قریب ایک متین تصویر مجرہ ہے۔

۲۴۔ لیکن انکو غلط سمجھ کر ایک شخص زیادہ آسانی کے ساتھ الفاظ کے تسلط کو زائل کر سکتا ہے، کیونکہ جو شخص جانتا ہے، کہ جزئی تصورات کے سوا، کسی اور قسم کے تصورات ذہن میں موجود ہی نہیں وہ کسی اسم کلی کے تصور مجرہ کی جستجو اور ادراک کے پیچھے اپنے کو پریشان نہ کرے گا، اور جو شخص واقف ہے کہ اسماء کے لیے ہمیشہ تصورات ذہنی کا ہونا ضروری نہیں، وہ جہاں کوئی تصور نہیں ہے وہاں اسکی تلاش کی محنت سے اپنے کو محفوظ رکھے گا، انھیں دجہ سے یہ خواہش تھی کہ ہر آدمی اس بارہ میں انتہائی کوشش کرے کہ زیر بحث تصورات ذہن کے سامنے نہایت واضح اور روشن طور پر موجود ہوں، اور ان کو لفظوں کے اُس تغلب اور لباس سے آزاد و برہنہ رکھے، جو اس درجہ توجہ کو منقسم اور فیصلہ کو اندھا کر دیتے ہیں۔ اسماء کو آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنا محض عبت ہے، احتیاء ارض کے اندر گھسنا بالکل بے سود ہے، بڑے بڑے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ اور عمدہ قدیم کے تاریک نقوش پاکی تفتیش کیسے زبان کاری ہے، ہاں صرف اسکی ضرورت ہے، کہ الفاظ کے نقاب کو الٹ کر حقیقی علم کے شجرہ طیبہ کے جمال سے آنکھیں روشن کریں جسکے پھل شیریں اور ہمارے دست رس کے اندر ہیں۔

۲۵۔ جب تک ہم علم کے مبادی اولیہ کو الفاظ کے الجھاؤ اور تشویش سے پاک نہ کریں اُس وقت تک ان پر اتدالات کی جتنی بے شمار عمارتیں اُٹھائی جائیں گی، وہ سب بے مصرف ہوں گی، ہم نتائج پر نتائج کا ردہ رکھتے جائیں گے، اور عقل ذرہ بھر بھی بلند

نہ ہوگی، جس قدر آگے بڑھتے جائیں گے، اُسی قدر ہماری گمراہی ناقابل علاج ہوتی جائے گی،
 اور دشواریوں اور خطاؤں میں زیادہ پھنستے جائیں گے، لہذا جو شخص بھی اگلے اور افاق
 کو پڑھنے کا ارادہ رکھتا ہے، اُس سے التجا ہے کہ میرے لفظوں کو خود اپنی فکر کا صرن
 ایک ذریعہ قرار دے گا، اور پڑھنے میں وہی سلسلہ خیالات اپنے ذہن میں قائم
 کرنے کی سعی کرے گا، جو میں لکھتے وقت رکھتا ہوں، اس طریقہ سے، جو کچھ میں کہتا ہوں،
 اُس کے صواب و خطا کا انکشاف آسان ہوگا۔ وہ قریب الفاظ کے تمام خطرات سے دور
 رہے گا، اور میں نہیں سمجھتا، کہ جب وہ خود اپنے تصورات پر برہنہ اور اصلی روپ میں غور
 و فکر کرے گا، تو کیونکر ضلالت میں مبتلا ہو سکے گا۔

مبادی علم انسانی

۱۔ اگر کوئی شخص معلومات انسانی کی جانچ کرے، تو اس کو صاف نظر آئے گا، کہ وہ یا تو ایسے تصورات ہیں، جو فی الواقع آلات حس پر مرسم اور منتقش ہوتے ہیں، یا تو خود اپنے نفس کے جذبات و افعال پر توجہ کرنے سے انکا ادراک ہوتا ہے، یا پھر حافظہ اور تخیل کی مدد سے، انہی دو صنفوں کی باہمی ترکیب و تحلیل یا بعینہ اعادہ سے بنتے ہیں۔ آنکھ سے ہمو روشنی، رنگ اور انکے مختلف انواع و اقسام کے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔ چھونے سے سختی، نرمی، سردی، گرمی، حرکت، مدافعت اور انکی کیفیت و کیفیت کا پتہ چلتا ہے۔ سونگھنے سے بو کا اور چکھنے سے ذائقہ کا علم ہوتا ہے۔ سننے سے، لہجون اور ترکیبوں کے اختلافات سمیت ہمارے ذہن تک آدازین پہنچتی ہیں۔ اور چونکہ ان تصورات میں سے کئی کئی کا ایک دوسرے کے ساتھ علم ہوتا ہے، اس لیے ان کا ایک ہی نام پڑ جاتا ہے، اور پھر ایک ہی شے سمجھ جانے لگتے ہیں۔ مثلاً ایک خاص رنگ، مزہ، بو، اور شکل و صورت کا جب ہمیشہ یکجا علم ہوتا ہے، تو وہ سب مل کر ایک چیز شمار ہونے لگتے ہیں، جس کا نام سیب رکھ لیا جاتا ہے۔ اسی طرح تصورات کے اور مجموعوں میں سے کسی کا نام پھر ہو جاتا ہے، کسی کا درخت کسی کا کتاب، کسی کا کچھ کسی کا کچھ۔ پھر یہ چیزیں خوشگوار یا ناگوار ہونے کی حیثیت سے، رغبت، نفرت، خوشی، ایسے وغیرہ کے جذبات پیدا کرتی ہیں۔

۲۔ لیکن تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف سے علاوہ ایک اور شئی ہے، جو ان کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ یہی مدرک و متصرف ہوتی ہے، جس کو ہم ذہن، نفس، روح یا انا کہتے ہیں۔ ان لفظوں سے ہم اپنے کسی تصور کو مراد نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی چیز جو ان تصورات سے بالکل مختلف ہو، جس میں یہ موجود ہیں، اور جو ان کا ادراک کرتی ہے۔ کیونکہ کسی تصور کے وجود کے معنی یہی ہیں کہ اس کا ادراک ہو۔

۳۔ اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا، کہ ہمارے خیالات، جذبات، اور تخیل کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہ بھی بالکل عیان ہے، کہ مختلف قسم کے احساسات، یعنی وہ تصورات، جو جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، خواہ وہ کتنے ہی خلط و ملط اور باہم گتھے ہوئے کیوں نہ ہوں (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہوں) وہ بھی اس ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ میرے خیال میں اگر کوئی شخص ذرا سوچے، کہ لفظ وجود کا اطلاق جب محسوس چیزوں پر ہوتا ہے، تو کیا معنی ہوتے ہیں، تو اس کو حقیقت بالا کا بدیہی علم حاصل ہو جائے گا۔ مثلاً جس میز پر میں لکھ رہا ہوں، اُسکی نسبت کہتا ہوں کہ موجود ہے، یعنی یہ کہ اسکو دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں، اور اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ سے باہر ہوتا، جب بھی یہ کہتا کہ وہ موجود ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ اگر میں اپنے مطالعہ کے کمرہ میں ہوں، تو اس کا احساس ہو سکتا ہے، یا یہ کہ دوسرا ذہن اس وقت بھی اس کو واقف محسوس کر رہا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں، کہ فلان جگہ بڑھتی، تو کیا معنی ہوتے ہیں، کہ محسوس ہوئی تھی، یا کہتے ہیں، کہ آواز تھی، تو کیا معنی کہ سنی گئی تھی۔ میں اس قسم کی تعبیرات سے جو کچھ سمجھ سکتا ہوں، وہ بس اسی قدر ہے۔ باقی احساس و

ادراک سے ماورائے ذہن چیزوں کے مستقل اور قائم بالذات وجود کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ میرے لیے قطعاً ناقابل فہم ہے۔ چیزوں کا ادراک ہی اُنکا وجود ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں، کہ ان کا وجود ان ذہنوں سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہیں۔

۴۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے، جو لوگوں میں پھیل گیا ہے، کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ میں یوں کہو، کہ تمام محسوسات، نفس ادراک ذہنی سے علاوہ، ایک حقیقی اور واقعی وجود رکھتے ہیں۔ خواہ کیسے ہی زبردست اذعان و یقین کے ساتھ یہ خیال دنیا میں راسخ ہو، لیکن ایٹم غلطی نہیں کرتا، تو شخص بھی اس کو کوئی پررکھے گا، اس کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ اوپر جن چیزوں کا ذکر کیا گیا انکی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے، کہ جو اس سے ہم ان کا ادراک کرتے ہیں؟ اوپر جن چیزوں کا ہم جو اس سے ادراک کرتے ہیں، وہ خود ہمارے ہی تصورات و احساسات کے سوا اور کیا ہیں؟ اور کیا یہ صرف ہماری بعید از فہم نہیں ہے، کہ کوئی ایک احساس یا چند احساسات کا مجموعہ بغیر ادراک کیے ہوئے موجود ہو؟

۵۔ اس عقائد کی اگر ہم پوری پوری جہان بین کر دیں، تو معلوم ہوگا، کہ اسکی نہ میں وہی تصورات مجرودہ کا نظریہ پہنچا ہے۔ کیونکہ اس سے زیادہ نازک اور لطیف تر تجرید کی اور کیا صورت ہو سکتی ہے، کہ محسوسات کے وجود کو نفس انکی محسوسیت سے جدا کر کے یہ تصور کیا جائے، کہ وہ بلا محسوس ہوئے موجود ہیں؟ روشنی اور رنگ، استداد اور شکل، سردی اور گرمی، غرض تمام وہ چیزیں، جنکو ہم کسی نہ کسی طرح محسوس کرتے ہیں، وہ بہر مختلف قسم کے احساسات، تصورات یا ارتسامات ذہنی کے اور کیا ہیں؟ کیا عالم تخیل میں بھی انکا نفس احساس یا ادراک سے الگ کرنا ممکن ہے؟ میرے لیے تو یہ اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کسی شے کو خود اسکی ذات سے

الگ کرنا۔ بے شک ایسی چیزوں کا اپنے ذہن میں ایک دوسرے سے جداگانہ یا منفصل تصور کر سکتا ہوں، جنکا جو اس سے کبھی الگ الگ علم نہیں ہوا ہے۔ مثلاً، میں ایک آدمی کے دھڑکا بغیر اعضا کے تصور کر سکتا ہوں، یا گلاب کی خوشبو کا بغیر گلاب کے۔ اور اس قسم کی تجرید کا میں منکر نہیں، بشرطیکہ اس کو صحیح معنی میں تجرید کہا جاسکے، جس کی وسعت صرف اتنی ہے، کہ جن چیزوں کا واقعاً انفرادی وجود یا احساس ناممکن نہیں ہے، اُن کا انفرادی تصور بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن میرے تخیل یا تصور کی قوت اُن چیزوں سے آگے نہیں جاسکتی، جنکا فی الواقع وجود یا احساس ممکن ہے۔ لہذا جس طرح میرے لیے کسی شے کا دیکھنا، یا محسوس کرنا، بغیر اس کے واقعی احساس کے ناممکن ہے اسی طرح ذہن میں کسی محسوس چیز کا نفس اور ادراک و احساس سے علیحدہ کر کے تصور کرنا بھی ناممکن ہے (حقیقت یہ ہے کہ کسی شے کا وجود اور اس کا احساس دونوں ایک ہی ہیں، اس لیے ایک دوسرے سے مجر د نہیں کئے جاسکتے)۔

۶۔ بعض حقائق اس قدر عیان اور قریب الفہم ہوتے ہیں، کہ ان کے انکشاف کے لیے آدمی کو بس ذرا آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے، میرے نزدیک اسی صفت میں یہ اہم حقیقت بھی داخل ہے، کہ تمام ارضی اور سماوی کائنات میں کسی چیز کا ذہن باہر کوئی موجود نہیں یعنی یہ کہ کوئی ہستی محض انکا محسوس یا معلوم ہونا ہی ہے، جس سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ جب تک مجھ کو انکا ادراک نہ ہو، یا میں سمجھوں، یا کسی اور مخلوق روح کے ذہن میں موجود نہ ہوں، اُس وقت تک یا تو اُن کا سرے سے کوئی وجود نہیں ہوتا، یا پھر کسی غیر فانی روح کے ذہن میں موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ ذہن سے جدا کر کے کسی ایک ذرہ کائنات کی جانب بھی وجود کا انتساب کیسے ناقابل فہم اور تجرید کی حماقتوں سے لبریز ہے۔ اس بارہ میں پورا اذعان و اطمینان حاصل

کرنے کے لیے، اس کتاب کے پڑھنے والے کو ضرورت اسکی ضرورت ہو کہ ذرا سوچے اور خود اپنے ذہن میں کسی شے کی ہستی کو نفس انکی موجودیت سے منفصل کرنے کی کوشش کرے۔ (دس میں یقیناً اس کو ناکامی ہوگی۔ مترجم)

۶۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ بالکل صاف ہو کہ روح یا ادراک کرنیوالی ہستی کے سوا کوئی اور شے قائم بالذات نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ کی پوری وضاحت و اثبات کے لیے، اس کو ملحوظ رکھو کہ رنگ، حرکت، بو، ذائقہ وغیرہ یعنی وہ تصورات جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے، انھیں کو محسوسات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب یہ ماننا کہ کسی تصور کا کسی ایسی چیز میں وجود ہے، جو ادراک کی صلاحیت نہیں رکھتی، ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کیونکہ کسی تصور کا وجود ہی تو بعینہ ادراک ہے، لہذا جس چیز میں رنگ، شکل وغیرہ کا وجود ہے، اُس کو ان کا ادراک بھی ہونا چاہیے۔ بس یہ بالکل صاف ہے کہ ان تصورات کا محل کوئی بے ذہن قائم بالذات جو ہر نہیں ہو سکتا۔

۸۔ لیکن تم یہ کہہ سکتے ہو کہ گو خود تصورات بغیر ذہن کے نہیں پائے جاتے تاہم ایسی چیزوں کے ماننے میں کیا قباحت ہے، جو ان تصورات کے مثل ہوں، اور یہ تصورات انکی نقل اور شبیہ ہوں، اور یہ چیزیں نفس سے باہر بے ذہن مادہ میں موجود ہوں، یہ جواب یہ ہے کہ ایک تصور، تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے۔ کوئی رنگ یا شکل کسی دوسرے رنگ یا شکل کے علاوہ کسی اور چیز سے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم ذرا زیادہ غور سے خود اپنے ذہن کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ سوائے اپنے تصورات کے مابین کسی اور شے میں مشابہت کا تصور ہمارے لیے ناممکن ہے۔ ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ جن چیزوں کو حقیقی اور خارجی خیال کیا جاتا ہے، اور ہمارے تصورات انکی تصویر اور عکس بتائے جاتے ہیں، آیا ان کا خود علم

و ادراک ہو سکتا ہی نہیں؟ اگر ہو سکتا ہے، تو وہ بھی ادراک ہیں، اور ہمارا مدعا حاصل ہے۔
 لیکن اگر تم کہتے ہو، کہ نہیں ان کا خود کا ادراک نہیں ہو سکتا، تو میں بہ التجا پوچھتا ہوں، کہ
 کیا اسکے کچھ بھی معنی ہیں، کہ رنگ ایک ایسی شے سے مشابہ ہے، جو دیکھی نہیں جاسکتی، یا
 سخت و نرم ایک ایسی شے کے مانند ہے، جو چھوئی نہیں جاسکتی، و علیٰ ہذا دوسرے محسوسات۔
 ۹۔ بعض لوگ ذاتی اور عرضی صفات کی ایک تفریق قائم کرتے ہیں۔ اول الذکر
 سے، امتداد، شکل، حرکت، سکون، صلاحیت یا ناقابل نفوذیت، اور عدد و مراد لیتے ہیں ثانی الذکر
 میں باقی تمام دوسرے صفات مخصوصہ کو داخل کرتے ہیں، مثلاً رنگ، آواز، ذائقہ وغیرہ
 ان موخر الذکر صفات کے تصورات کی نسبت وہ اعتراف کرتے ہیں، کہ یہ کسی ایسی چیز
 کی شبیہ نہیں ہیں، جو ذہن سے باہر موجود، یا غیر محسوس ہو، لیکن صفات ذاتی کے تصورات
 کے متعلق ان کا دعویٰ ہے، کہ وہ ان چیزوں کا نمونہ یا مثال ہیں جو ذہن سے باہر ایک
 بے ذہن چیز میں جس کو مادہ کہتے ہیں، موجود ہیں۔ لہذا مادہ کا مفہوم یہ ہے، کہ وہ ایک
 بے حرکت، بے حس۔ جو ہر ہے، جس میں، امتداد، شکل، اور حرکت فی الواقع جاگزین ہیں۔
 لیکن ابھی جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل عیان ہے، کہ امتداد، شکل، اور حرکت محض
 ذہنی تصورات ہیں، اور یہ کہ، ایک تصور صرف دوسرے تصور ہی کے مثل ہو سکتا ہے، اور
 اس لیے لازماً نہ وہ خود کسی غیر مدبرک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں، نہ انکی اصل۔ لہذا یہ صاف
 ہے، کہ مادہ یا جوہر ہی کے مفہوم ہی میں تناقض شامل ہے۔

۱۰۔ جو لوگ اس کے مدعی ہیں کہ شکل، حرکت، اور دوسرے ذاتی یا اصلی صفات ذہن
 سے باہر بے ذہن اشیاء میں موجود ہیں، وہ ساتھ ہی اس کے معترف ہیں، کہ رنگ، آواز،

لے خصوصیت کے ساتھ لاک کی جانب اشارہ ہے۔

سروی اگر وہ غیرہ صفات عرضیہ محض احساسات ہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے اور جو مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذرات کی مختلف بناوٹ، حرکت اور حجم سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو وہ ایک ایسی غیر مشتبہ حقیقت یقین کرتے ہیں، جو بلا استثنا ثابت کیجا سکتی ہو۔ اب اگر یہ قطعی ہو، کہ صفات اصلیہ، صفات حسیہ میں اس طرح ضم ہیں، کہ ان کا انفصال ناممکن ہے اور ذہن تک میں ان سے الگ نہیں کئے جاسکتے، تو یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکا وجود بھی صرف ذہنی ہی ہے۔ لیکن میں چاہتا ہوں، کہ کوئی شخص غور اور کوشش کر کے بتلاے، کہ کیا وہ کسی طرح کی بھی تجرید ذہنی کی مدد سے کسی جسم کے محض امتداد اور حرکت کا تمام دوسرے حسی صفات سے جدا کر کے تصور کر سکتا ہے۔ اپنے بارے میں تو مجھکو علامہ نظر آتا ہے، کہ سیری قوت سے یہ بالکل باہر ہے، کہ کسی ایسے امتداد اور متحرک جسم کا تصور قائم کر سکوں، کہ جس میں ایک نہ ایک رنگ، یا کوئی نہ کوئی اور صفت حسی، جیسے متعلق احتراف کیا جاتا ہے، کہ محض ذہنی ہے، شامل نہ ہو۔ مختصر یہ ہے، کہ تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے محض امتداد شکل اور حرکت کا تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا جہاں دوسرے حسی صفات کا وجود ہے، وہیں انکو بھی ہونا چاہیے، یعنی صرف ذہن میں۔

۱۱۔ پھر یہ بھی مسلم ہے، کہ صغیر و کبیر سرعت و بطو کا وجود بھی ذہن سے باہر کہیں نہیں، کیونکہ یہ چیزیں محض اضافی ہیں، اور آلات حس کی ساخت، اور نوعیت کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہیں۔ لہذا جو امتداد ذہن سے باہر موجود ہے، وہ نہ بڑا ہے، نہ چھوٹا، اسی طرح حرکت نہ تیز ہے، نہ سست، جو دوسرے لفظوں میں یہ کہنا ہے، کہ امتداد اور حرکت سرے سے کوئی چیز ہی نہیں۔ مگر تم یہ کہو گے، کہ نہیں وہ مطلق امتداد اور مطلق حرکت کے مرتبہ میں موجود ہیں۔ بس اسی جواب سے ہلکویہ پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر

متداور متحرک اجسام کے وجود کا اعتقاد کس درجہ تصورات مجروحہ کے عجیب و غریب نظریہ پر مبنی ہے۔ اس موقع پر میں اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتا، کہ ماوہ کی یہ ہم اور غیر متشخص نصیر جسمین فلاسفہ محال اپنے غلط اصول کے باعث مبتلا ہوئے ہیں، وہ پُرانے زمانہ کے عقیدہ ہیولی سے کس قدر مشابہ ہے، جو اس طور اور اس کے متبعین کے ہاں ملتا ہے، اور جس کی ہم اتنی منہی اڑاتے ہیں۔ صلابت کا تصور بھی بے امتداد کے نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ امتداد کسی بے ذہن جوہر میں نہیں پایا جاسکتا، لہذا صلابت پر بھی یہی صادق آنا چاہیے۔

۱۲۔ باقی رہا عدد، تو وہ تو دوسرے صفات کا خارجی وجود مان لینے پر بھی سراپا ذہن ہی کی پیداوار ہے، جس کا روشن ثبوت یہ ہے، کہ ایک ہی شے ذہن کے مختلف اعتبارات نظر سے مختلف اعداد کا مصداق بن جاتی ہے، مثلاً ایک ہی امتداد گرفت اور انچ کے مختلف حیثیات ذہنی کی بنا پر ہر وقت واحد ایک بھی ہے، تین بھی، اور چھتیس بھی۔ عدد کا اضافی اور ذہن پر مبنی ہونا اس قدر واضح ہے، کہ یہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص ذہن سے باہر اس کا مستقل وجود کیونکر قبول کرتا ہے۔ ہم ایک کتاب ایک صفحہ، ایک سطر، وغیرہ، بولتے ہیں، جن میں گو بعض اکائیاں، دوسری متعدد اکائیوں کو شامل ہیں، لیکن یہ حیثیت اکائی کے سب برابر ہیں۔ اور ہر مثال میں یہ بالکل ظاہر ہو کہ کائی کا تعلق تصورات کے ایک خاص مجموعہ سے ہے، جس کو ذہن نے کیفیت ناماً تفق لکھا کر دیا ہے۔

لے مثلاً ایک کتاب میں صفحات کی بہت سی اکائیاں شامل ہیں اسی طرح ایک صفحہ میں سطروں کی بہت سی اکائیاں داخل ہیں لے یعنی ہر کسی زمرہ کی علامت ہے۔

۱۳- میں جانتا ہوں، کہ بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ اکائی ایک بسیط اور غیر مرکب تصور ہے، جو باقی تمام تصورات ذہنی کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ اپنے ذہن میں تو میں اس قسم کا کوئی تصور نہیں پاتا، جو لفظ اکائی کا مصداق بن سکے، اور اگر کوئی ہوتا، تو اس کے علم سے محروم نہ رہتا، بلکہ یہ خلاف اس کے وہ میرے ذہن کے لیے سب سے زیادہ مانوس ہوتا۔ کیونکہ یہ کہا جاتا ہے، کہ وہ ہر قسم کے تصورات کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، اور ہر طرح کے حس و فکر کے ساتھ اس کا ادراک ہوتا ہے۔ پس، حاصل یہ نکلا کہ، یہ بھی ایک تصور مجرد ہے۔

۱۴- اتنا اور اضافہ کروں گا، کہ جس طرح بعض صفات حسیہ کی نسبت فلاسفہ حال یہ ثابت کرتے ہیں، کہ ماوہ میں یا ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود نہیں، بعینہ اسی طرح یہ دعویٰ باقی اور صفات حسیہ کے لیے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں مثلاً یہ کہا جاتا ہے، کہ سردی اور گرمی محض ذہنی کیفیات ہیں، نہ کہ ایسے موجودات خارجی کی شبیہ، جو ذہن سے الگ جو اہر جسمیہ میں موجود اور ان کیفیات کا موجب ہیں، کیونکہ ایک ہی جسم جو ایک آدمی کو سرد محسوس ہوتا ہے، دوسرے کو گرم معلوم ہوتا ہے، لہذا اب ہم اسی اصول پر یہ کیوں نہ استدلال کریں، کہ شکل اور امتداد بھی ایسے صفات کی شبیہ یا عکس نہیں ہیں، جو کسی خارجی ماوہ میں پائے جاتے ہیں، کیونکہ ایک ہی آنکھ کو مختلف مقامات سے، یا مختلف ساخت کی آنکھوں کو ایک جگہ سے، وہ متفاوت نظر آتے ہیں اور اسی لیے وہ ذہن سے باہر کی، کسی متین اور قائم بالذات شے کی متثال نہیں ہو سکتے اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے، کہ ٹھائی دراصل کسی میٹھی چیز میں نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہی چیز بلا کسی تغیر کے بخار یا کسی اور نقص وائقہ کی حالت میں کر دی ہو جاتی ہے۔

کیا اسی طرح یہ بھی ایک معقول بات نہیں ہے، کہ حرکات کا وجود بھی ذہن سے باہر نہیں، کیونکہ یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ جس نسبت سے تصورات کا توار دو تعاقب ذہن میں تیز ہوگا اسی نسبت سے حرکت وہی معلوم ہوگی، بے اس کے، کہ خارجی محل حرکت میں ذرا بھی تبدیلی واقع ہو۔

۱۵۔ خلاصہ یہ ہے، کہ جو شخص اُن دلائل پر غور کرے گا، جنکی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ وہ اس امر کو پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کر دیتے ہیں، کہ رنگ اور مزہ کا وجود محض ذہنی ہے، تو اُس پر شکف ہو جائیگا، کہ بعینہ ہی دلائل مساوی قوت کے ساتھ ہی دعویٰ کو امتداد شکل، اور حرکت کے لیے ثابت کرنے میں بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔ گویا اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ طریق استدلال جس قدر اس امر کو ثابت کرتا ہے، کہ ہم حس کے ذریعہ سے یہ نہیں پہنچ سکتے، کہ کسی شے کا اصلی امتداد یا رنگ کیا ہے، اُس قدر یہ نہیں ثابت کرتا، کہ امتداد یا رنگ کا وجود کسی خارج از ذہن شے میں نہیں ہے۔ مگر سابق الذکر دلائل اسکو بہتین طور پر ناممکن ثابت کر چکے ہیں، کہ رنگ، امتداد یا کوئی اور محسوس صفت ذہن سے باہری بے ذہن محل میں موجود ہو، یا صاف صاف یوں کہنا چاہیے، کہ سرے سے کوئی ایسی چیز ہے، جس کو موجود خارجی کہا جاسکے۔

۱۶۔ لیکن با این ہمہ ہم کو مسلم اور مقبول عام خیال کی ذرا اور جانچ کرنی چاہیے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ امتداد، مادہ کا ایک عرض ہے، اور مادہ وہ محل ہے، جس کے ساتھ یہ عرض قائم ہو۔ اب میں چاہتا ہوں، کہ تم تشریح کر کے بتلاؤ، کہ امتداد کے قائم بالماذہ ہونے کے معنی کیا ہیں۔ تم کہو گے، کہ چونکہ ہم مادہ کا کوئی تصور نہیں رکھتے، اس لیے اس تشریح سے عاجز ہیں۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگرچہ تم حقیقی مادہ کا تصور نہیں رکھتے، لیکن اگر تم اس لفظ کے

کچھ بھی معنی سمجھتے ہو، تو کم از کم تمہارے ذہن میں اس کا ایک اضافی تصور ضرور ہونا چاہیے۔

اور گو تم کو یہ نہ معلوم ہو، کہ مادہ کی حقیقت کیا ہے، تاہم یہ ماننا پڑے گا، کہ اتنا ضرور معلوم ہونا چاہیے، کہ اس کا اعراض کے ساتھ تعلق کیا ہے اور اُن کے قیام بالماادہ کے کیا معنی ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ بیان قیام کا معمولی یا لفظی مفہوم نہیں لیا جاسکتا جسکی رو سے مثلاً ہم یہ کہتے ہیں، کہ عمارت ستون پر قائم ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ اب اس کا مفہوم کیا لینا چاہیے۔

۷۔ بڑے سے بڑے دقیق النظر فلاسفہ نے جوہر مادی کے جو کچھ معنی بیان کیے ہیں،

اگر ہم انکی تحقیق کریں تو سب کے سب اس امر کے معترف نکلیں گے کہ وہ ان اصوات

سے، بجز ایک وجود کلی کے جس میں محل اعراض ہونے کا مفہوم شامل ہے اور کچھ نہیں سمجھتے

وجود کا تصور کلی مجکو تمام تصورات مجرہ سے زیادہ مجرد اور ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ اور

اس کے محل اعراض ہونے کے، جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں، معمولی لفظی معنی تو لیے نہیں

جاسکتے، لہذا لامحالہ کوئی اور مفہوم ہونا چاہیے، لیکن وہ کیا ہے، اسکی یہ لوگ تشریح نہیں

کرتے، اسی لیے جب میں اُن دو اجزا پر غور کرتا ہوں، جن سے الفاظ جوہر مادی کا مفہوم

بننا ہے، تو مجکو اطمینان ہو جاتا ہے، کہ ان لفظوں کے کوئی واضح معنی نہیں ہیں، لہذا اس

جوہر مادی، یا شکل، حرکت، وغیرہ صفات محسوسہ کے محل پر بحث کی اب ہم زحمت کیوں برداشت

کریں؟ اور کیا اس تمام بحث کی بنا اس فرض پر نہیں ہے، کہ ان صفات کا وجود ذہن سے

باہر ہے؟ اور کیا یہ فرض ایک صریح تناقض اور متراپا ناقابل تصور نہیں ہے؟

۸۔ لیکن اگر یہ ممکن بھی ہوتا، کہ اجسام کے تصورات ذہنی کے مقابل میں واقعتاً ٹھوس

تفصیل، اور متحرک جواہر جی ذہن سے باہر موجود ہوتے تو بھی ہمارے لیے اس حقیقت کا غم

کیونکر ممکن تھا؟ کیونکہ یا تو ہم اس کو حواس سے جانتے یا قیاس سے۔ حواس کا یہ حال ہے،

کہ اُن کے ذریعہ سے ہکو صرف اپنے احساسات، تصورات، یا اُن چیزوں کا علم ہوتا ہے جنکا براہ راست حواس سے ادراک ہوتا ہے، انہیں چیزوں کو تم جو کچھ چاہو کہہ لو۔ مگر حواس سے اس بات کا ہرگز سرِ لغ نہیں چلتا، کہ جن چیزوں کا ہکو ادراک یا احساس ہوتا ہے، اُنکے مانند غیر محسوس چیزیں ذہن سے باہر بھی موجود ہیں۔ یہ وہ حقیقت ہے، جس کا خود مادیت کو اعتراض ہے۔ لہذا اگر خارجی اشیا کا ہکو سرے سے کچھ علم ہو سکتا ہے، تو اُنکی صرف یہی ایک صورت باقی رہ جاتی ہے، کہ قیاساً انہیں براہ راست ادراکات ذہنی سے اُن تک پہنچیں۔

لیکن گفتگو یہ ہے، کہ کون سی دلیل ہکو اس پر آمادہ کر سکتی ہے کہ محض ان ادراکات ذہنی کی بنا پر ہم خارج از ذہن اجسام کے وجود کا یقین کر لیں، جبکہ خود حامیان مادہ اس کے مدعی نہیں، کہ ان موجودات خارجی اور ہمارے تصورات ذہنی کے مابین کوئی لازمی رابطہ ہے؟ اب میں یہ کہتا ہوں، کہ اتنا تو سب کو مسلم ہے، کہ ہمارے تمام تصورات ذہنی یونہی بے اس کے کہ اُن کے شاہد خارج میں چیزیں موجود ہوں، پیدا ہو سکتے ہیں، اور خواب جنوں، سرسام وغیرہ نے اس حقیقت کو بالکل ناقابل بحث بنا دیا ہے، لہذا یہ بالکل صاف ہے، کہ تصورات ذہنی کی تخلیق کے لیے، اجسام خارجی کا ماننا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسلم ہے، کہ وہ کبھی کبھی تو بے اجسام خارجی کی محیت کے (خواب وغیرہ کی صورت میں) پیدا ہوتے ہی ہیں اور ہمیشہ بھی اسی طرح پیدا ہونا ممکن ہے۔

۱۹۔ گو ہمارے تمام احساسات بے موجودات خارجی کے ممکن ہیں، تاہم شاید یہ خیال کیا جائے گا کہ انہیں کے مانند اجسام خارجی کا فرض کر لینا بہ مقابلہ کسی دوسری صورت کے ان احساسات کے طریق آفرینش کی تشریح و تصور کو زیادہ آسان بنا دیتا ہے، اور اس لیے کم از کم اغلب یہ ہے، کہ خارج میں اجسام جیسی کسی شے کا وجود ہے، جو

ہمارے ذہن میں تصورات کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ہم مادہ میں کے ہاتھ میں اجسام خارجی کا آلہ دے بھی دیں تو وہ بھی یہ نہیں بتلا سکتے کہ ذہن کے اندر تصورات کیونکر پیدا ہوتے ہیں، جس کا ان کو خود اعتراف ہے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھنے سے بالکل عاجز ہیں کہ جسم نفس پر کس طرح عمل کر سکتا ہے، یا اس کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ نفس میں کسی تصویر کو ثبت یا مرتب کر سکے۔ لہذا یہ بالکل ظاہر ہے کہ نفس میں تصورات یا احساسات کا پیدا ہونا، اسکی مطلق دلیل نہیں، کہ مادہ یا جوہر حسی کے وجود کو فرض کیا جائے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اس فرض کے قبول کرنے اور نہ کرنے دونوں صورتوں میں آفریش تصورات کا عقدہ یکساں طور پر لانا پھیل رہتا ہے۔ اس لیے اگر اجسام کا ذہن سے باہر وجود ممکن بھی ہوتا، جب بھی یہ ماننا کہ فی الواقع وہ خارج میں موجود ہیں قطعاً ایک بے دلیل بات ہوتی۔ کیونکہ اس صورت میں بلا کسی حجت کے یہ قبول کرنا پڑتا، کہ خدا نے بے شمار ایسی چیزیں پیدا کر دی ہیں جو سر اسر غیر ضروری ہیں اور جن سے کوئی کام نہیں نکلتا۔

۲۰۔ حاصل یہ ہے کہ اگر خارج میں اجسام کا وجود ہو بھی، تو بھی یہ ناممکن ہے کہ ہم ان کو کبھی جان سکیں۔ اور اگر فی نفسہ نہوں، تو بھی ہم انھیں دلائل کی بنا پر ہونے کا دعوے کر سکتے ہیں، جسکی بنا پر اس وقت کر رہے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے فرض کرو کہ ایک ایسا ذہن ہے جو بلا اجسام خارجی کی مدد کے اسی قسم کا سلسلہ احساسات یا تصورات رکھتا ہے، جیسا تم۔ اور یہ تصورات اُسی ترتیب و وضاحت کے ساتھ اُس ذہن میں مرتب ہوتے ہیں، جس طرح تمہارے ذہن میں نفس اس فرض سے تو کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اب میں پوچھتا ہوں، کہ کیا ایسے فرض کردہ ذہن والا آدمی جو اہر حسی کے وجود کے یقین کیلئے تمام وہ دلائل نہیں رکھتا جو تم اسی امر کے یقین کے لیے امکا ناً رکھ سکتے ہو، کیونکہ وہ بھی رکھتا

کہ اس کے تصورات بیرونی اجسام کا عکس ہیں اور انہیں کے عمل و تاثر سے پیدا ہوتے ہیں؛ اس میں مطلق بحث و کلام کی گنجائش نہیں، کہ مقبول پسند آدمی کے لیے تنہا یہی ایک خیال اس بات کے لیے کافی ہے، کہ اجسام کے وجود خارجی کے مضبوط ترین دلائل کو بھی اسکی نظر میں مشتبہ اور متزلزل کر دے۔

۲۱۔ یہاں تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اگر اس کے بعد وجود مادہ کے خلاف کسی مزید ثبوت کے اضافہ کی ضرورت ہوتی، تو میں مثیلاً، ایسی بہت سی غلطیان، اور دشواریاں (کفر و زندقہ کے ذکر سے قطع نظر کر کے) بیان کر سکتا تھا، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوئی ہیں۔ یہ فلسفہ میں بے شمار نزاعات اور جھگڑوں کا منشا رہا ہے، اور مذہب میں بھی کچھ کم اہم رخنہ اندازیاں نہیں کی ہیں۔ لیکن یہ موقع انکی تفصیلات کا نہیں ہے، اولاً تو اس لیے کہ جو چیز خود شہادت ذہنی یا بداہت سے ثابت ہو چکی ہو، اسکی توثیق کے لیے قیاسی دلائل کا فراہم کرنا غیر ضروری ہے، دوسرے اس لیے کہ آگے چلکر اس پر گفتگو کا کسی قدر اور موقع ملے گا۔

۲۲۔ جھگڑ رہے، کہ لوگ خیال کریں گے، کہ میں نے اس موضوع کی توضیح دیا ان میں غیر ضروری اور بے جا تطویل سے کام لیا ہے، کیونکہ جتنی ذرا بھی سمجھ رکھنے والے آدمی کے ذہن میں پوری وضاحت کے ساتھ دو ایک سطر میں آسکتی ہے، اسکی اس قدر شرح و بسط کی کیا ضرورت؟ لیکن اس در دوسری کی غرض محض ہمارے خیالات کی پرتال تھی، کہ آیا تم، آواز، شکل، حرکت، یا رنگ کے ذہن سے باہر یا بے کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہونے کا تصور بھی کر سکتے ہو؟ اس معمولی جانچ سے غالباً اتنا نظر آگیا ہوگا، کہ جس چیز کے لیے تم اس قدر جھگڑتے ہو، وہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے۔ اس ساری بحث کے بعد بس میں اس نتیجہ پر فطاعت کرتا ہوں، کہ اگر تم کسی متضاد متحرک جسم، یا کسی تصور، یا مائل تصور شی کے

وجود کا، اس کے ادراک کرنے والے ذہن سے باہر، صرف تخیل بھی کر سکتے ہو، تو میں فہم
 باز دعویٰ داخل کر دوں گا۔ اور اجازت دیدوں گا، کہ تمام اجسام کے وجود خارجی کو،
 جس کے لیے اتنی جنگ برپا ہے، قبول کر لو، گو تم کوئی ثبوت نہ دے سکو، کہ اسکے وجود کو
 کیوں باور کرتے ہو اور نہ نفس وجود کے فرض کر لینے پر اس کا کوئی استعمال بتا سکو یعنی اگر
 تمہارے خیال ورے کا محض امکان بھی صحیح ہے، تو بس وہی واقعیت کی بھی دلیل ہو۔
 ۲۳۔ تم کہو گے، کہ اس سے زیادہ میرے لیے کون چیز آسان ہے کہ مثلاً یہ تصور
 کروں، کہ باغ میں درخت اور کمرہ میں کتابیں موجود ہیں، گو ان کے احساس ادراک
 کے لیے وہ ان قریب کوئی آدمی نہ ہو۔ میرا جواب یہ ہے، کہ بے شک تم ایسا تصور کر سکتے
 ہو، اس میں کوئی دشواری نہیں۔ لیکن میں بہ التجا دریافت کرتا ہوں، کہ اسکی حقیقت اس
 سے زائد کیا ہے، کہ تم خود اپنے ذہن میں بعض تصورات قائم کرتے ہو، جنکو کتابیں اور
 درخت کہتے ہو، اور ساتھ ہی تم اس تصور کو حذف کر دیتے ہو یا نہیں قائم کرتے، کہ کوئی
 شخص انکا احساس کر رہا ہے؟ لیکن کیا تم خود اس اثنا میں ان کا ادراک اور خیال نہیں
 کرتے رہے ہو؟ لہذا یہ کوئی مفید مطلب اعتراض نہیں، اس سے صرف اتنا ظاہر ہوتا ہے
 کہ تم اپنے ذہن میں تخیل اور تصورات سازی کی قوت رکھتے ہو، لیکن اس سے یہ نہیں
 نکلتا، کہ تم اس امر کو ممکن تصور کر سکتے ہو، کہ جو کچھ تم خیال کرتے ہو، وہ ذہن سے باہر موجود
 ہو سکتا ہے۔ اس مطلوب کے حصول کے لیے یہ ناگزیر ہے، کہ تم یہ تصور کرو کہ وہ بے تصور
 یا خیال کیے موجود ہیں، جو ایک بین تناقض ہے، جب ہم اجسام کے وجود خارجی کے
 تصور پر اپنی انتہائی طاقت صرف کر رہے ہوتے ہیں، تو اس تمام وقت میں ہم صرف اپنے
 ہی تصورات کو سوچتے ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ ذہن کی توجہ خود اپنی جانب نہیں رہتی،

اس لیے وہ اس دھوکہ میں پڑ جاتا ہے، کہ اسکو موجود فی الخارج چیزوں کا تصور ہو رہا ہے، گو دراصل اس تمام وقت میں وہ تصورات خود اسی کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ اس دعویٰ کی سچائی اور حقیقت ذرا سے تامل سے ہر شخص پر آئینہ ہو سکتی ہے، اور معلوم ہو سکتا ہے کہ جو جہڑی کے وجود کے خلاف مزید دلائل کی بھرمار غیر ضروری ہے۔

۲۴۔ اگر ہم خود اپنے خیالات کی ذرا تفتیش کریں، تو یہ نہایت واضح طور پر معلوم ہو سکتا ہے، کہ آیا محسوسات کے موجود فی الخارج یا قائم بالذات ہونے کے معنی کا سمجھنا ہمارے لیے ممکن ہے یا نہیں۔ مجملہ توصات یہ نظر آتا ہے، کہ ان لفظوں کا مفہوم یا تو ایک صریح تناقض ہے، یا سرے سے بے معنی ہیں۔ باقی دوسروں کو اس کا یقین دلانے کے لیے میرے نزدیک اس سے زیادہ سیر الفہم اور معقول کوئی طریقہ نہیں ہے، کہ اُن سے التجا کی جائے کہ خود اپنے خیالات و افکار پر سکون سے توجہ کریں۔ اور اگر اس توجہ سے اُن تعبیرات یا الفاظ کا بے معنی پن اور تناقض عیان ہو جاتا ہے، تو پھر انکی تسکین کے لیے یقیناً کسی اور چیز کی حاجت نہیں۔ اسی بنا پر میں اس پر مقرر ہوں کہ بے ذہن اشیا کا مستقل یا قائم بالذات وجود یا تو ایسے الفاظ ہیں جن کے کوئی معنی نہیں، یا پھر تناقض پر مبنی ہیں۔ بس یہی وہ بھتہ ہو جسکو میں بار بار دھرتا ہوں اور جس پر اتنا زور دیتا ہوں، اور جس کے سمجھنے کی نہایت سنجیدگی اور قوت کے ساتھ قارئین کے توجہ آمیز خیالات سے سفارش کرتا ہوں۔

۲۵۔ ہمارے تصورات، احساسات، خیالات یا وہ چیزیں جنکا ہم ادراک کرتے ہیں، خواہ باہمی منسوق و امتیاز کے لیے اُن کے نام کچھ بھی ہوں، لیکن ہیں وہ سب بے مابہتہ غیر فاعل، یعنی اُنکے اندر کسی قسم کی قوت یا فاعلیت نہیں ہے۔

لہذا ایک تصور یا خیال کسی دوسرے میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کر سکتا۔ اس حقیقت کے باوجود
آنے کے لیے اس سے زیادہ کسی اور شے کی ضرورت نہیں ہے، کہ خود اپنے تصورات کا
بے پردہ ملاحظہ کیا جائے۔ کیونکہ جب یہ اور ان کا ہر جز صرف ذہن ہی میں موجود ہے،
تو از خود یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ انکی ہستی بس اتنی ہی ہے کہ ان کا ادراک کیا جاتا ہے، لیکن جو شخص
اپنے تصورات پر، خواہ وہ حسی ہوں یا فکری، توجہ کرے گا، اُس کو معلوم ہو جائے گا، کہ
کہ اُنکے اندر کوئی قوت یا فاعلیت نہیں ہے۔ معمولی توجہ سے ہم پر یہ منکشف ہو سکتا ہے
کہ تصور کی ذات ہی میں اس قدر انفعالیست اور بے حرکتی داخل ہے، کہ اس سے کسی فعل
کا صادر ہونا، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ اس کے لیے کسی شے کی علت بننا ناممکن
ہے۔ علیٰ ہذا یہ کسی فاعل ہستی کا عکس یا ماثل بھی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ اٹھویں بند
میں واضح ہو چکا ہے۔ جس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ امتداد، شکل اور حرکت ہمارے
احساسات کی علت نہیں ہو سکتے۔ لہذا یہ کہنا، کہ یہ چیزیں اُن قوتوں کے آفریدہ نتائج
ہیں، جو ذرات مادی کی خاص ترتیب، حرکت، عدد اور حجم سے پیدا ہوتی ہیں قطعاً غلط ہے،
۲۶۔ ہمارے اندر تصورات کی آمد و رفت ہر وقت برابر جاری رہتی ہے، بعض اُسروں
پیدا ہوتے ہیں، بعض بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں، یا سرے سے معدوم
ہو جاتے ہیں، لہذا ان تصورات کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے، جس پر یہ موقوف
ہوں اور جو انکی تخلیق و تغیر کا باعث ہو۔ اوپر کے بند سے یہ واضح ہو چکا ہے، کہ کسی صفت،
تصور یا مجموعہ تصورات میں تو علت بننے کی صلاحیت ہے نہیں، لہذا اس کام کے
لیے کوئی نہ کوئی جوہر ہونا چاہیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا جا چکا ہے، کہ کسی جسمی یا مادی
جوہر کا وجود نہیں ہے، اس لیے اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ ایک غیر مادی جوہر

فاعل، یا روح، ان تصورات کی علت ہو۔

۲۰۔ روح ایک بیض، ناقابل تقسیم، اور فعال ہستی ہے۔ جب یہ تصورات کا احساس
 باور رکھتی ہے، تو اس کو فہم کہا جاتا ہے، اور جب ان کو خلق کرتی ہے یا کسی اور طرح
 سے ان پر تصرف کرتی ہے، تو اس کو ارادہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لہذا خود روح کا کوئی
 تصور نہیں قائم کیا جاسکتا، کیونکہ تصورات، خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں، سب کی سب
 منفعل اور عظیم الحرت ہیں (دیکھو بندہ ۲) اس لیے وہ کسی فعال ہستی کو متثال یا شبیہ کی
 حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں پیش کر سکتے۔ ایک ذرا سی توجہ سے ہر شخص پر یہ ظاہر
 ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا تصور حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے، جو اُس مبدّر فعال سے مشابہ ہو، جو
 تصورات کی حرکت و تغیر کا موجب ہے۔ روح یا اس ہستی فعال کی ماہیت ہی ایسی واقع
 ہوئی ہے کہ اس کے پیدا کردہ آثار و نتائج کے علاوہ، کسی اور طرح سے بذات خود اس کا
 ادراک نہیں ہو سکتا۔ اگر کسی شخص کو اس بیان کی صداقت میں کلام ہے، تو اس کو سوچنا
 اور کوشش کرنا چاہیے، کہ کیا وہ کسی قوت یا فعال ہستی کا تصور باندھ سکتا ہے، اور کیا وہ ارادہ
 اور فہم نامی دو بڑی اور اصولی قوتوں کے ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ تصورات
 رکھتا ہے، اور پھر اسی طرح ان دونوں تصورات کو مطلق جوہر یا مطلق وجود کے ایک تیسرے
 تصور سے علیحدہ کر سکتا ہے، جس میں یہ اعتباری خیال بھی شامل ہے کہ مذکورہ بالا دونوں
 قوتیں اسکے ساتھ قائم ہیں یا یہ ان کا محل ہے، جسکو معمولاً روح یا نفس کہا جاتا ہے۔ بیشک
 بعض لوگ اس کے مدعی ہیں، کہ وہ ان تمام چیزوں کے الگ الگ تصورات رکھتے ہیں۔
 لیکن اہان تک میں سمجھ سکتا ہوں ارادہ، روح یا نفس کے الفاظ کی وضع مختلف و متماثر
 تصورات کے لیے ہونا دوسرے سے کسی تصور ہی کے لیے نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی

شے کے لیے ہے، جو تصورات سے بالکل مختلف ہے، اور جو فعال ہونے کی بنا پر کسی تصور کی نماندہ یا مماثل نہیں ہو سکتی۔ (البتہ اتنا اعتراف کرنا چاہیے کہ رُوح نفس اور افعال نفس مثلاً خواہش، محبت، نفرت، وغیرہ کا اس حیثیت سے ہم ایک قسم کا درک رکھتے ہیں، کہ ان لفظوں کے معنی جانتے یا سمجھتے ہیں)

۲۸۔ البتہ میں یہ پاتا ہوں، کہ اپنے ذہن میں تصورات کو جب چاہوں پیدا کر سکتا ہوں اور یہ کہ تصورات کے ایک سین کو دوسرے سین میں جتنی بار ضرورت ہو بدل سکتا ہوں، لیکن اسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ میں نے ارادہ کیا اور یہ یا وہ تصور ذہن میں آ موجود ہوا۔ تصورات کے بنانے اور بگاڑنے کی اس طاقت کی بنا پر نفس کو نہایت بجا اور موزوں طور پر فاعل کا لقب دیا جاتا ہے۔ یہاں تک تو یقینی ہے اور ذاتی تجربہ پر مبنی ہے، لیکن جب ہم بے ذہن عوالم کا نام لیتے ہیں یا ارادہ سے الگ کر کے تصورات کی آفرینش کا ذکر کرتے ہیں، تو وہ محض لفظوں کا ایک دلچسپ کھیل ہوتا ہے۔

۲۹۔ مجھ کو اپنے ذاتی خیالات پر تصرف کا چاہے جتنا اختیار حاصل ہو، لیکن وہ تصورات جیسا کہ علم براہ راست حس سے ہوتا ہے، میرے ارادہ کے قطعاً تابع نہیں جب میں دن کی روشنی میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں، تو پھر یہ میرے اختیار میں نہیں رہتا کہ دیکھوں یا نہ دیکھوں یا یہ کہ صرف فلان فلان چیز میں میری نظر کے سامنے آویں۔ یہی حال سماعت وغیرہ دوسرے حواس کا ہے، کہ جو تصورات ان میں مرتب ہوتے ہیں، وہ میرے ارادہ کے آفریدہ نہیں ہوتے، لہذا کوئی ارادہ یا رُوح ہے، جو انکو پیدا کرتی ہے،

۳۰۔ تصورات حسی بہ نسبت تصورات تخیلی کے بہت زیادہ مضبوط، واضح، اور وضوح میں

۱۔ یہ عبارت دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کی گئی ہے۔

ساتھی ان میں ایک استحکام، ترتیب اور تناسب ہوتا ہے، وہ بے ربط یا بے سرو پا طور پر نہیں پیدا ہوتے، جیسا کہ اکثر ارادہ انسانی کے پیدا کیے ہوئے تصورات میں واقع ہوتا ہے۔ بلکہ ایک منظم سلسلہ میں گندے ہوتے ہیں۔ ان کا قابل آفرین نظم و انضباط پوری طرح ان کے صلاح کی حکمت و فضل کی تصدیق کرتا ہے۔ جن بندھے ہوئے قوانین یا منضبط اصول کے ساتھ وہ صلاح روح ہمارے اندر تصورات حسی کو پیدا کرتی ہے، انہیں کا نام قوانین فطرت ہے۔ ان قوانین فطرت کا علم ہر کو تجربہ سے ہوتا ہے، جو بتلاتا ہے، کہ فلاں فلاں قسم کے تصورات معمولاً دوسرے فلاں فلاں تصورات کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں،

۳۱۔ یہ تجربہ ایک قسم کی پیش بینی بنیشتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اپنے افعال کو منضبط کر کے زندگی کے لیے نفع بخش بنالیتے ہیں۔ اور جبکہ بغیر ہم ایک دائمی خسران میں رہتے۔ ہم نہ جان سکتے کہ کیوں کر کسی کام کو کریں، تاکہ وہ ہمارے لیے ہر چھوٹی سے چھوٹی حسی لذت تک مہیا کر سکے، اور حیرت سے حیرت حسی الم کو دور کر سکے۔ غذا قوت بخشی ہو، نیند تازہ دم بناتی ہے، آگ گرمی پہنچاتی ہے، اور تخم ریزی کے وقت بونے سے، کٹنی کے وقت غلہ حاصل ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ فلاں فلاں نتائج کے حصول کے لیے فلاں فلاں وسائل کار آمد ہیں، یہ ساری باتیں ہمارے ہر کو اپنے تصورات کے اندر باہمی کسی لزوم کے انکشاف سے نہیں بلکہ صرف فطرۃ کے مقررہ قوانین و قوانین کے مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں، جس کے بغیر ہم سب عدم یقین، حیرت و تشویش کے عالم میں مبتلا رہتے، اور ایک عمر آدمی فو زائیدہ بچے سے زیادہ نہ جانتا کہ اپنے احوال زندگی کو کیونکر سرانجام کرے۔

۳۲۔ لیکن یہ ساری منضبط اور استوار کار فرمائی، جو اس حکمران روحانی ہستی کے فضل و حکمت کی بین شہادت ہے، جس کا ارادہ قوانین فطرۃ کا موجد ہے، خود اسکی قوت تک

ہمارے ذہن کی رہنمائی سے اس درجہ عاجز ہے کہ وہ علل ثانیہ کے پیچھے جھٹکتا پھرتا ہے۔ کیونکہ جب ہم دیکھتے کہ فلان حسی تصورات کے ساتھ ہمیشہ دوسرے فلان حسی تصورات آتے ہیں، اور ہم جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ارادہ سے نہیں ہوتا تو ہم فوراً قوت فعل کو خود تصورات ہی کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، اور ایک کو علت دوسرے کو معلول بنا لیتے ہیں جس سے زیادہ کوئی شے مہمل اور ناقابل فہم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً یہ دیکھ کر کہ جب ہم ایک خاص گول شکل کی روشنی چیز کا آنکھ سے احساس کرتے ہیں تو اسی وقت چھونے سے اس تصویر یا کیفیت کا احساس ہوتا ہے، جسکو گرمی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ آفتاب گرمی کی علت ہے اسی طرح یہ دیکھ کر کہ اجسام کی حرکت و تصادم کے ساتھ ہمیشہ آواز پیدا ہوتی ہے، یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ دوسرا پہلے کا معلول ہے۔

۳۳۔ وہ تصورات جسکو صانع عالم خود جو اس پر قلم و منتقش کرتا ہے، حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتاً منضبط و واضح، اور پائیدار کم ہوتے ہیں اس لیے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تماثل کے نام سے موسوم ہیں، جسکی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے ہمارے احساسات بھی خواہ وہ کتنے ہی واضح اور جلی کیوں نہ ہوں، ہیں تصورات ہی، یعنی ان کا وجود بھی ہمارے تخیلی تصورات کی طرح صرف ہن میں ہے۔ تصورات حسی بہ نسبت تخیلات ذہنی کے زیادہ قوی با ترتیب اور تناسب ہونے کی بنا پر زیادہ حقیقی خیال کیے جاتے ہیں، لیکن یہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ ذہن سے باہر موجود ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ وہ جہتیت اس کے، کہ ایک دوسرے ارادہ اور قویٰ روحانی ہستی کے آفریدہ ہوتے ہیں، اس لیے ہمارے ارادہ اور ذہن کے کم تابع ہوتے ہیں تاہم ہیں وہ بھی تصورات ہی، اور یہ قطعی ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ دھندلا ہو، یا جاگرا، اپنے

ادراک کرنے والے ذہن سے الگ نہیں موجود ہو سکتا،

۳۴۔ اب قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ وقت اُل غرضاً کے جواب پر صرف کیا جائے، جو ہمارے پیش کردہ اصول پر غالباً کیے جاسکتے ہیں۔ اس کام میں اگر تیز فہم لوگوں کو میری طوالت بیان کی شکایت پیدا ہو، تو اُن سے معذرت کا خواستگار ہوں، کیونکہ اس قسم کی چیزوں کو تمام آدمی یکساں سرعت کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ اور میری خواہش یہ ہے کہ ہر شخص سمجھے۔

سب سے اوّل تو یہ اعتراض ہو گا، کہ مذکورہ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی اور مادی حصّہ تو عالم سے یکسر نابود ہو جاتا ہے، اور اسکی جگہ تصورات کی محض ایک دیہی اسکیم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے، وہ بس ذہن ہی میں موجود ہے، اس کے یہی معنی ہیں، کہ تمام چیزیں صرف خیالی ہیں۔ لہذا آفتاب ماہتاب اور ستاروں کی کیا حقیقت باقی رہتی ہے؟ مکان، دریا، پہاڑ، درخت، پتھر، بلکہ خود اپنے اجسام کی نسبت ہم کو کیا خیال کرنا چاہیے؟ کیا یہ سب فقط ہمارے خیالی ادھام و التباسات ہیں؟ ان کا اور اس قسم کے تمام ممکن اعتراضات کا جواب یہ ہے، کہ مقدم الذکر اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک شے سے بھی نہیں محروم ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے اور ادراک کرتے ہیں، وہ سب علی حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہی، جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا قطعی وجود ہے، اور حقائق و ادھام کے درمیان کامل فرق قائم رہتا ہے۔ یہ دعویٰ ۲۹-۳۰ اور ۳۳ بند سے بالکل روشن ہے، جہاں ہم نے بتلایا ہے، کہ خود ساختہ تصورات یا خیالی چیزوں کے مقابل میں حقیقی چیزوں سے کیا مراد ہے، لیکن پھر بھی دونوں کا وجود ضرور ذہن ہی میں ہیں، اور اس حیثیت سے دونوں تصورات ہیں۔

۳۵۔ میں اپنے استدلال سے کسی شے کے وجود کو باطل کرنا نہیں چاہتا، خواہ اس شے کا

علم حواس سے ہونا فکر و تخیل سے، جن چیزوں کو مین اکھنوں سے دیکھتا، اور ہاتھوں سے چھوتا ہوں، وہ موجود ہیں، اور حقیقتہً موجود ہیں، مجھ کو اس میں ذرا بھی کلام نہیں۔ ہم جس چیز کے وجود کا انکار کرتے ہیں، وہ صرف وہ ہے، جس کو فلاسفہ ماوہ یا جوہر جہانی کہتے ہیں۔ اس انکار سے بنی نوع انسان کو نہ کوئی ضرر پہنچا ہی، اور نہ آئندہ کبھی اُس کو اس کمی کا احساس ہوگا۔ البتہ ملاحظہ کو اپنے زندگی کی حماست کے لیے ایک بے معنی نام کے سہارے کی حاجت ہے۔ اور ساتھی فلاسفہ کو غالباً یہ محسوس ہوگا، کہ ان کے ہاتھ سے بحث کا دی اور ہم آدمی ایک آئینہ ٹک گیا۔

۳۶۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ ہمارا دعویٰ چیزوں کے وجود یا واقعیت سے دنیا کو محروم کر دیتا ہے، تو وہ دراصل اب تک جو کچھ ممکن ترین وضاحت کے ساتھ مذکور ہوا، اُس کے سمجھنے سے بہت دور ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس کا حاصل پھر بن لو۔ جو اہر روحانیہ، نفوس یا انسانی اذنان کا وجود ہے، جو اپنے اندر تصورات کو جب چاہتے ہیں پیدا کرتے ہیں لیکن یہ تصورات حسی تصورات کے دیکھتے ہوئے دھندلے کمزور اور ناپائیدار ہوتے ہیں۔ البتہ حسی تصورات چونکہ بندھے ہوئے قوانین یا نوامیس فطرت کے مطابق ہوتے ہیں، اس لیے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی لیے نفس کے معلومات ہیں، جو انسانی نفوس سے زیادہ قدرت والا اور حکیم ہے۔ اس لیے انکو بہ نسبت مقدم الذکر تصورات کے زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ یہ زیادہ مؤثر، مرتب، اور واضح ہیں، اور ساتھی نفوس ذہن کی اختراع نہیں ہیں، جو ان کا ادراک کرتا ہے۔ بس اسی معنی میں وہ آفتاب جو مجھ کو دن میں دکھائی دیتا ہے، واقعی آفتاب ہے۔ اور جس کا رات کے وقت تخیل ہوتا ہے، وہ دن والے کا تصور ہے حقیقت اور واقعیت کا یہاں جو مفہوم بیان کیا گیا، اس سے یہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کہ نباتات، ستارے، معدنیات، اور نظام کائنات کے باقی تمام اجزاء ہمارے اصول سے بھی اسی طرح ایک

حقیقی ہستی بن جس طرح کسی اور اصول کی رو سے۔ باقی اگر لوگ لفظ حقیقت سے کوئی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو میرے معنی سے مختلف ہے، تو ان سے درخواست ہے کہ خود اپنے خیالات کی جانچ کریں، اور سمجھیں، کہ اصلیت کیا ہے۔

۳۷۔ اب اس پر البتہ زور دیا جائے گا کہ اچھا کم از کم اتنا تو صحیح ہے کہ ہمارے اس اصول کی بنا پر کہ تمام جواہر جسمانیہ نابود ہوئے جاتے ہیں۔ میری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جوہر سے اگر عامی معنی مراد ہیں، یعنی صفات محسوسہ مثلاً امتداد، صلابت، وزن، وغیرہ کا مجموعہ، تو اسکے انکار کا میں ہرگز مجرم نہیں ہوں۔ لیکن اگر اس کا فلسفیانہ مفہوم مراد ہے یعنی وہی جس کے ساتھ خارج از ذہن اعراض یا صفات قائم ہیں، تو بے شک مجھ کو اعتراض ہے کہ میں اسکو نابود کرنا چاہتا ہوں بشرطیکہ کسی شخص پر ایسی چیز کے نابود کرنے کا الزام لگایا جاسکتا ہے، جس کا خارج میں تو کیا تخیل تک میں کبھی کوئی وجود نہ تھا۔

۳۸۔ لیکن پھر بھی تم یہ کہو گے کہ یہ کہنا نہایت عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم تصور اٹھاتے پیتے، اور پھینکتے ہیں۔ بیشک یہ تسلیم ہے۔ مگر اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ عام بول چال میں لفظ تصور صفات جیسہ کے اُن مرکبات کے لیے نہیں استعمال ہوتا، جنکو چیزیں کہا جاتا ہے۔ اور یہ یقینی ہے کہ زبان کے مانوس استعمال کے خلاف کوئی بھی تعبیر باللفظ ہو، وہ عجیب اور مضحکہ خیز معلوم ہوگا۔ لیکن اس کا اثر ہمارے دعویٰ کی صحت پر مطلق نہیں پڑ سکتا، جو دوسرے لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے پیتے ہیں، جو براہ راست آلات حس سے محسوس ہوتی ہیں، سختی، نرمی، رنگ، ذائقہ، گرمی، شکل وغیرہ، جسکی باہمی ترکیب سے مختلف قسم کے کھانے اور لباس تیار ہوتے ہیں، انکی نسبت یہ اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے کہ وہ صرف اپنے ادراک کرنے والے ذہن میں موجود ہیں۔ اور اُن کو تصورات کہنے کے

بس اسی قدر معنی ہیں۔ یہ لفظ تصور بھی اگر چیز کی طرح عام طور پر استعمال ہوتا، تو کبھی عجیب اور مضحکہ خیز نہ معلوم ہوتا۔ مجھ کو اس تعبیر کی لفظی موزونیت سے بحث نہیں ہو، بلکہ محض معنوی صحت سے۔

اس لیے اگر تم اس پر اتفاق کر لو، کہ ہم ان چیزوں کو کھاتے، پہنتے ہیں، جن کا براہ راست حواس سے علم ہوتا ہے اور جو بے ادراک کئے ہوئے ذہن سے باہر نہیں موجود ہو سکتیں، تو میں فوراً یہ قبول کر لوں گا، کہ ان کو تصورات کے بجائے چیزیں کہنا رواج کے زیادہ مناسب یا مطابق ہے۔

۳۹۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ میں تصور کا لفظ کیوں استعمال کرتا ہوں، اور عام رواج کے مطابق چیز کیوں نہیں کہتا۔ تو اس کے جواب میں دو وجہیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اول تو یہ، کہ تصور کے مقابل میں چیز کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے علی التعموم کوئی ایسی شئی سمجھی جاتی ہے جو ذہن سے باہر موجود ہے، دوسرے یہ کہ چیز تصور کی نسبت زیادہ وسیع مفہوم میں مشتمل ہے جس میں تصور کی طرح خود روح یا ادراک کرنے والی شئی بھی شامل ہے، لہذا چونکہ محسوسات کا وجود صرف ذہن میں ہے، اور وہ یکسر غیر مدرک اور غیر قائل ہیں، اس لیے میں نے ان کے ادراک کرنے کے لیے لفظ تصور کا انتخاب کیا، جو ان تمام خصوصیات کو جامع ہے۔

۴۰۔ لیکن باوجود ان سب باتوں کے پھر بھی ایک شخص یہ جواب دے سکتا ہو، کہ کچھ بھی ہو، مگر وہ اپنے حواس پر اعتماد کرنے کے لیے مجبور ہے اور چاہے جتنے روشن اور صائب دلائل پیش کیے جائیں، وہ کبھی ان سے اتنا متاثر نہیں ہو سکتا، کہ حواس کے یقین و قطیعت کو مغلوب کر سکے۔ اچھا یہی سہی۔ حواس کے مرتبہ شہادت کو تم جتنا چاہو بلند رتبہ ثابت کر دو، خود ہی چاہتے ہیں اور بالکل تمہارے ساتھ ہیں۔ کیونکہ اس امر میں کہ جو کچھ میں دیکھتا، سنتا، اور محسوس کرتا ہوں وہ موجود ہے، یعنی مجھ کو اُس کا احساس ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ مجھ کو شک نہیں، جتنا خود اپنے وجود میں۔ لیکن میری یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ حس کی شہادت یا سند کسی ایسی شئی کا کیونکر

ثبوت قرار پاسکتی ہے، جس کا حواس سے ادراک ہی نہیں ہوتا۔ ہم کسی آدمی کو مشکک اور حواس سے بے اعتبار بنانا نہیں چاہتے۔ بلکہ ہمارے اصول تو اسے علم حواس کو ہر ممکن تصورِ قوت و اعتبار حاصل ہوتا ہے، اور کوئی اصول ہمارے اصول سے زیادہ تشکیک کا حریف نہیں، جیسا کہ آگے چکر وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگا۔

۴۱۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ مثلاً حقیقی آگ اور آگ کے تصور میں، کسی شخص کے واقعی جل جانے اور خواب یا تخیل میں جل جانے میں، نہایت بڑا فرق ہے اگر گرم ٹوکس واقعی آگ کی نسبت جس کو دیکھتے ہو صرف خیالی آگ ہونے کا گمان ہے، تو اپنا ہاتھ ڈالو، حقیقت کھل جائے گی۔ یہ اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہمارے دعاوی کے خلاف پیش کی جاسکتی ہیں۔ جنہیں سے ہر ایک کا جواب جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس میں صاف موجود ہے، یہاں صرف اتنا اضافہ کافی ہے، کہ اگر حقیقی آگ، آگ کے تصور سے بالکل الگ شے ہے، تو وہ حقیقی درد جو اس سے جلنے سے پیدا ہوتا ہے، خود اسی درد کے تصور سے بالکل الگ ہونا چاہیے، حالانکہ اس کا کوئی شخص دعویٰ نہ کرے گا، کہ حقیقی درد اپنے تصور سے ماورا کسی بے حسی میں یا ذہن سے باہر موجود ہے، یا امکاناً موجود ہو سکتا ہے۔

۴۲۔ تیسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہو کہ ہم بدھ متیہ چیزوں کو خارج میں یا اپنے سرور ایک فاصلہ پر دیکھتے ہیں، ایسے لانٹرن ماننا پڑتا ہو کہ وہ ذہن میں نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بالکل بے معنی ہو کہ جو چیزیں کئی میل کے فاصلہ پر نظر آ رہی ہیں وہ اتنی ہی قریب ہوں جتنے خود ہمارے ذہنی خیالات اسکے جواب میں یہ امر غلط رکھنا چاہیے کہ خواب میں بھی اکثر چیزیں دکھتے ہیں تاہم یہ اعتراف کیا جاتا ہو کہ وہ صرف ذہن ہی میں موجود ہیں۔

۴۳۔ لیکن اس بحث کی پوری توضیح کے لیے اس پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہم نظر سے خود فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں کا کیونکر ادراک کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر خود خارجی مسافت اور

اس کے اندر کی بعض چیزیں دراصل نزدیک اور بعض دور دکھائی دیتی ہیں، تو یہ ہمارے اس دعویٰ کے مخالف نظر آتا ہے، کہ چیزوں کا ذہن سے باہر وجود ہی نہیں۔ اسی شوریٰ کے رفع کرنے کا خیال تھا جس نے جدید نظریہ رویت لکھوایا، جسکی اشاعت کو زیادہ مدت نہیں گزری ہے، اس میں یہ ثابت کیا گیا ہے، کہ فاصلہ یا بیرویت کا نہ تو براہ راست نظر سے احساس ہوتا ہے، نہ خطوط و زوایا سے اس کا علم و ادراک ہوتا ہے، نہ کسی اور ایسی چیز سے، جسکو اسکے ساتھ کوئی لزومی علاقہ ہو۔ بلکہ بعض خاص مرئی تصورات یا احساسات نظر سے، اسکی جانب بہ واسطہ انتقال ذہن ہو جاتا ہے، جو خود بالذات فاصلہ یا فاصلہ والی چیزوں سے نہ تو کوئی مشابہت رکھتے ہیں، اور نہ کسی اور قسم کی مناسبت۔ بلکہ اس انتقال ذہن کی بنیاد محض ایک ایسے رابطہ پر ہوتی ہے، جس کا علم تجربہ سے ہوتا ہے، اور ان احساسات نظر سے فاصلہ کی جانب اسی طرح ذہن دوڑ جاتا ہے، جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے اُن تصورات کی جانب، جیسے یہ الفاظ، ال ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ایک مادر زاد اندھے میں مینائی پیدا ہو جائے تو وہ اول نظر میں جن چیزوں کو دیکھے گا، ان کے نسبت یہ نہ خیال کریگا، کہ ذہن سے باہر یا اس سے کچھ فاصلہ پر ہیں۔ (مقدم الذکر کتاب کا اب بند دیکھو)

۴۴۔ بصر، اور لمس کے تصورات، دو بالکل ممتاز اور مخالف اصناف ہیں۔ اول الذکر موزن الذکر کے علامہ اور دلالات ہیں۔ یہ امر کہ نظر کے مخصوص محسوسات، نہ تو ذہن سے باہر موجود ہیں، اور نہ باہری چیزوں کی مثال ہیں، خود جدید نظریہ رویت میں بھی ثابت کیا جا چکا ہے۔ یہ اسکی ایک اور مشہور کتاب کا نام ہے جو مبادی سے قریباً ایک سال پہلے شائع ہوئی۔ اس میں جو اس غمخیز خصوصاً حاسہ لمس و بصر کے محسوسات اور طریق حس سے بحث ہے، اور ثابت کیا ہے، کہ چیزوں کے امتداد، فاصلہ اور بیرویت کا ادراک براہ راست بصر سے نہیں ہوتا۔ بلکہ تجربہ ہنسی کی وساطت سے،

ہے گو اسی کتاب میں محسوساتِ لمس کے متعلق بالکل اس کے خلاف مان لیا گیا ہے، (یعنی محسوساتِ لمس خارج میں موجود ہیں) لیکن اسکی یہ وجہ نہیں کہ اس عامیانہ غلطی کا ماننا اُس نظریہ کے ثبوت کے لیے ضروری تھا، جس پر وہ کتاب ہے، بلکہ وہ ان اُس کو صرف اس وجہ سے نہیں چھیڑا گیا، کہ ایک ایسی بحث کے ذیل میں جو خالص جس بصر سے متعلق ہو، اسکی تحقیق و تردید موضوع سے باہر تھی۔ بس صحت بیانی کی پوری پابندی کے ساتھ یہ کہنا چاہیے کہ تصوراتِ بصر سے، جب ہم فاصلہ اور فاصلہ والی چیزوں کو سمجھتے ہیں، تو انکی دلالت براہ راست خود ان چیزوں پر نہیں ہوتی، جو واقعہ کسی فاصلہ پر موجود ہیں، بلکہ وہ صرف اس بات سے آگاہ کر دیتے ہیں کہ کتنا زمانہ گزرنے پر کون کون سے تصوراتِ لمس ہمارے ذہن میں پیدا ہونگے، اور لازماً ان کا فلاں فلاں اثر ہوگا۔ اس کتاب کے مذکورہ بالا حصوں میں اور رسالہ متعلق نظریہ جدید کے ۱۳، ۱۴ وغیرہ بندوں میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اُس سے میرے خیال میں، یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ تصوراتِ مرئی ایک قسم کی زبان ہیں، جس کے ذریعہ سے وہ فرمانِ روا روح جس کے ہم تابع ہیں، ہموک اطلع بخشی ہے کہ جب ہم اپنے اجزا کا جسم میں فلاں قسم کی حرکت پیدا کریں گے تو فلاں تصوراتِ لمس وہ ہمارے اندر منتقلش کر دے گی، لیکن اس مسئلہ سے پوری واقفیت کے لیے خود اصل کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

۴۵۔ چوتھا اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ اشیاء محسوس کا صرف اتنی وجود رہتا ہے جتنی دیر تک ان کا احساس کیا جاتا ہے۔ لہذا جب سامنے کوئی احساس کرنے والا نہیں ہے، تو نہ باغ میں درخت ہیں، نہ دیوان خانہ میں کرسیاں، آنکھ بند کرتے ہی مکروہ کا تمام فرنیچر نیست ہو جاتا ہے، اور جیسے ہی آنکھ کھلی پھر سب نمودار ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کے جواب میں

بند ۲۴ وغیرہ کا قارئین کو حوالہ دیتا ہوں، اور ان سے خواہش ہے کہ سوچ کر کتابیں، کہ کیا کسی تصور کے واقعی وجود سے وہ اس سے زیادہ کچھ مراد لیتے ہیں، کہ اس کا ادراک بالاحساس ہو، میں تو دقیق سے دقیق تحقیق کے بعد بھی یہ معلوم کرنے سے عاجز ہوں، کہ ان لفظوں سے کوئی اور شئی مراد لی جاسکتی ہے، ایک بار میں اور اس کتاب کے پڑھنے والے سے ملتی ہوں، کہ الفاظ کے اثر سے دور رہ کر خود اپنے خیالات کی تلاش لے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ اس کو ممکن خیال کر سکتا ہے، کہ تصورات یا ان کا منشا انتراع بے ادراک و احساس کئے موجود ہے، تو میں باز دعویٰ داخل کرتا ہوں۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا، تو اس کو اعتراف کرنا ہوگا، کہ ایک ایسی چیز کی حاسنات میں کھڑے ہونا، جسکی نسبت خبر نہیں کہ کیا ہے ایک نامستقل بات ہے، اور ایسے دعاوی کے نہ قبول کرنے پر جنگی تہین کوئی معنی نہیں، مجھے حماقت کا الزام لگانا سراسر بیجا ہے۔

۲۴۔ اس بات کو فراموش اور نظر انداز نہ ہونا چاہیے، کہ فلسفہ کے مقبول و مسلم اصول خود کس قدر ان حماقتوں کے مورد الزام ہیں، جو دوسروں کے سر تھوپی جاتی ہیں۔ تکوین تو بہت عجیب حماقت معلوم ہوتی ہے، کہ آنکھ بند کرتے ہی گرد و پیش کی تمام مرنی چیزیں معدوم محض ہو جائیں۔ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے، جس کا تمام فلسفی اعتراف کرتے ہیں، اور جس پر سب کا اتفاق ہے، کہ روشنی اور رنگ، جو کہ تنہا صحیح معنی میں اور براہ راست نظر کے محسوسات ہیں، محض احساسات ہیں، جن فانیات ہی دیر تک وجود ہے، جتنی دیر تک ادراک کیا جاتا ہے؟ پھر بھی بعض آدمیوں کو یہ نہایت ناقابل یقین معلوم ہوتا ہوگا، کہ ہر لمحہ چیزیں از سر نو پیدا ہوتی رہتی ہیں، حالانکہ بعینہ اسی خیال کی عام طور پر مدارس میں تعلیم ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مدرسین، گو وہ مادہ کے وجود کے معترف ہیں

اور اقرار کرتے ہیں کہ کائنات کی ساری عمارت اسی سے بنی ہو، بایں ہمہ ان کا یہ خیال ہے کہ بلا خدا کی نگرانی و مداخلت، اس کا قیام ناممکن ہے، جس کی تفسیر یوں کرتے ہیں، کہ یہ مادہ برابر ہرگز پیدا ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ علاوہ ازیں، ایک ذرا سے سوچئے میں ہم پر یہ منکشف ہو جائے گا، کہ اگر ہم مادہ یا جہر جسمانی کے وجود کے قائل بھی ہو جائیں، تاہم خود ان اصول سے جو علی العموم مسلم ہیں ناگزیرانہ یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ کوئی جزئی جسم، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، بغیر کسی کے احساس و ادراک کے ہوئے نہیں موجود ہو سکتا۔ کیونکہ دوسرے بند اور اس کے بعد والے بندوں سے یہ بالکل روشن ہو، کہ جس مادہ کے لیے فلاسفہ جھگڑتے ہیں، وہ کوئی ایسی ناممکن الغمشی ہے جو تمام ان صفات جزئیہ سے معرا ہے، جو محسوس اجسام کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز اور الگ کرتے ہیں۔ لیکن مزید توضیح کے لیے اس بات کو پیش نظر رکھنا چاہیے، کہ مادہ کا غیر متناہی انقسام آج کل عام طور پر مسلم ہے۔ کم سے کم مقبول ترین اور قابل لحاظ فلاسفہ تو مانتے ہی ہیں اور اپنے اصول مسلمہ کی بنا پر اس دعویٰ کو بلا کسی استثنائے ثابت کرتے ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ مادہ کے ہر ذرہ میں نامحدود اور بے شمار اجزاء ہیں، جبکہ اس سے ادراک نہیں ہوتا۔ یہ بات کہ ہر جزئی جسم ایک محدود مقدار کا معلوم ہوتا ہے، یا اجزاء کی صرف ایک محدود تعداد کو حس کے سامنے پیش کرتا ہے، اسکی وجہ یہ نہیں ہے، کہ اس میں اور زیادہ اجزاء ہوتے نہیں، بلکہ سبب یہ ہے، کہ حاسہ سنا دقتیں اور باریک نہیں کہ ان کا صاف طور پر امتیاز کر سکے۔ اسی لیے حاسہ جس قدر لطیف بنا دیا جاتا ہے، اسی قدر کسی چیز کے اجزاء کی زیادہ تعداد کو محسوس کرتا ہے، یعنی یہ کہ وہ چیز بڑی معلوم ہوتی ہے، اور اسکی شکل پہلے سے مختلف نظرائے لگتی ہے، اسکے

سے متلاخورد بین وغیرہ کی مدد سے۔

کناروں کے وہ اجزاء جو پہلے غیر محسوس تھے اب اس کے گروایسے خطوط اور زاویوں کی صورت میں نمایان ہو جاتے ہیں۔ جو ایک بلید حاسہ کے ادراک سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار حجم اور صورت کے گونا گون تغیرات کے بعد اگر حاسہ بے انتہا لطیف و دقیق ہو جائے تو جسم بھی نامحدود نظر آنے لگے گا۔ ان تمام تغیرات کے اثنائیں نفس جسم میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوتی، بلکہ محض حاسہ میں۔ لہذا ہر جسم بذات خود امتداداً نامتناہی، اور لازماً شکل و صورت کے تمام جزئیات سے معرا ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ گو ہم وجود مادہ کی قطعیت کو باوجود عدم ثبوت کے تھوڑی دیر کے لیے جاری رکھیں تاہم ماہرین خود اپنے اصول کی رسوید مانتے پر مجبور ہیں کہ نہ تو وہ جزئی اقسام جیسا کہ ادراک ہوتا ہے ذہن سے باہر موجود ہیں اور نہ کوئی اور شے ان کے مانند کیونکہ مادہ اور اس کا ہر ذرہ ان کی نزدیک و تنہا ہی اور غیر متشکل ہے، اور یہ صرف ذہن کی کام ہے کہ ان رنگارنگ اجسام کو پیدا کرتا ہے جسے اس عالم میں ہی کیے گئے اور جن میں سے ایک کا بھی اتنی دیر سے زیادہ وجود نہیں یعنی دیر تک اس کا ادراک کیا جاتا ہے۔

۴۸۔ لیکن ان سب باتوں پر بھی اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ مندرجہ ۴۷ میں جو اعتراض پیش کیا گیا ہے۔ خود وہ ہمارے خیالات پر بجا طور سے نہیں عالم کیب اجاسکتا، یہاں تک کہ اس کی بنا پر کوئی اور معقول اعتراض ہمارے خیالات پر پڑ سکے کیونکہ گو اس میں شک نہیں کہ ہم معسوات کو محض تصورات ہی مانتے ہیں، جو فیہ ادراک کے نہیں موجود ہو سکتے، تاہم اس سے ہم اس نتیجہ پر نہیں پہنچ جاتے، کہ ان کے وجود کا مدار صرف ہمارے ہی ادراک پر ہے بلکہ کوئی اور نفس ہو سکتا ہے، جو ادراک کر رہا ہو، خواہ ہم نہ کریں۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اجسام کا ذہن کے بغیر کوئی وجود نہیں، تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ یا وہ کوئی خاص ذہن مراد ہے بلکہ تمام اذہان بلا استثناء۔ لہذا مذکورہ بالا اصول سے یہ نہیں نکلتا، کہ اجسام ہر لمحہ پیدا اور فنا ہوتے رہتے ہیں، یا جب ہم نہیں ادراک کرتے ہوتے تو وہ سرے سے نہیں موجود رہتے۔

۴۹۔ پانچوان اعتراض شاید یہ ہو، کہ اگر امتداد اور شکل صرف ذہن میں موجود ہیں تو اسکے معنی یہ ہون گے، کہ ذہن امتداد اور شکل ہے، کیونکہ امتداد ایک حال یا صفت ہو، جس کا حامل (مدارِ سلسلے کے بقول) اس محل یا موصوف کو ہونا چاہیے جس میں یہ موجود ہے۔ میرا جواب یہ ہے، کہ ان صفات کے ذہن میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ ان کا ادراک کرتا ہو یعنی بہ حیثیت ایک حال یا صفت کے اس میں نہیں پائے جاتے، بلکہ محض بہ حیثیت تصور کے اور خالی اس بنا پر کہ امتداد صرف ذہن ہی میں موجود ہے، ذہن کا امتداد ہونا اس سے زیادہ نہیں لازم آتا، جتنا اس کا اس بنا پر سرخ یا نیلا ہونا، کہ رنگ ذہن کے علاوہ کہیں اور نہیں موجود ہیں۔ جو سب کو مسلم ہے۔ باقی فلاسفہ یہ حال و محل کی جو ایک بحث نکالتے ہیں یہ سرتاپا بے بنیاد اور ناقابل فہم ہے۔ مثلاً اس قضیہ میں کہ، پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے۔ فلاسفہ یہ کہیں گے، کہ لفظ پانسہ ایک ایسے محل یا جوہر پر دلالت کرتا ہے، جو سختی، امتداد اور شکل سے، جو اس میں موجود اور اس کو عارض ہیں، بالکل ممتاز اور جدا گانہ نشی ہے۔ لیکن میں اسکو مطلق نہیں سمجھ سکتا۔ مجھ کو پانسہ ان چیزوں سے کوئی الگ شئی نہیں نظر آتی، جنکو حال یا عرض کہا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا، کہ پانسہ سخت، ممتد اور مربع ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان صفات کا انتساب ایک ایسے محل کی جانب کیا جا رہا ہے، جو ان سے مختار ہے، اور جس کے ساتھ یہ قائم ہیں، بلکہ محض لفظ پانسہ کے معنی کی تشریح مقصود ہوتی ہے۔

۵۰۔ چھٹا اعتراض تم یہ کہو گے، کہ مادہ اور حرکت کی مدد سے ہزاروں چیزوں کی تشریح کی جاتی ہے، انکو الگ کرتے ہی سالمات کا سارا فلسفہ برباد ہو جاتا ہے، اور ان ٹھیکانگی اصول

لے مذہب میں مراد ہیں

ٹھیکانگی اصول اور فلسفہ سالمات سے مراد یہاں غالباً وہ نظریہ ہے، جسکی مدد سے تمام حوادث عالم سالمات یا ذرات مادی کی مختلف ترکیب اور حرکات کا مظہر خیال کئے جاتے ہیں۔

کی عمارت دھڑام سے بیٹھ جاتی ہے، جنگی بدولت اس قدر کامیابی کے ساتھ تمام حوادث کی توجیہ و تعلیل ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ مطالعہ فطرت میں قدیم یا جدید فلاسفہ نے جو کچھ ترقیان حاصل کی ہیں، سب کا سرچشمہ ہی فرض ہے، کہ جوہر جسمانی یا مادہ حقیقتہً موجود ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جن واقعات و حوادث کی تشریح فرض مادہ سے کی جاتی ہے۔ ان میں سے ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے، جسکی بغیر اس فرض کے اُسی خوبی سے تعلیل و تشریح نہ ہو سکے جیسا کہ جزئیات کے استقراء سے آسانی کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تشریح حوادث کی صرف اتنی ہی حقیقت ہے کہ فلان فلان حالات میں ہم فلان فلان تصورات سے کیوں متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر کہ مادہ، روح پر کیونکر عمل کرتا ہے یا اس میں تصور کیونکر پیدا کرتا ہے وہ عقدہ ہے، جس کے حل و کنائش کا کوئی فلسفی دعویٰ نہ کرے گا۔ لہذا اس سے بالکل صاف ہے، کہ فلسفہ طبعی میں مادہ سے کوئی کام نہیں نکل سکتا۔ علاوہ برین، اجلوگ اشیاء کی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، وہ جوہر جسمانی کے ذریعہ سے نہیں کرتے، بلکہ شکل، حرکت اور دوسرے صفات کی مدد سے جو دراصل محض تصورات سے زیادہ کچھ نہیں، جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دیکھو بندہ ۲۵۔

۵۱۔ ساتواں سوال یہ ہوگا، کہ کیا یہ ایک نحل بات نہیں معلوم ہوتی کہ علل طبعی کو الگ کر کے، ہر شے کو براہ راست روح کے فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے؟ اور اسبہ آئندہ ان اصول کی بنا پر، ہکویہ نہ کہنا چاہیے، کہ آگ گرمی پہنچاتی ہے یا پانی ٹھنڈک، بلکہ یہ کہ روح گرمی پہنچاتی ہے و کذا الک۔ کیا ایک ایسے آدمی کی بجائے ہر شے نہ اٹائی جائے گی، جو سطح کی باتیں کرے؟ میرا جواب ہے، کہ بیشک ایسا ہوگا۔ لیکن ان چیزوں میں ہکویہ چاہیے، کہ فکر و تامل کا کام اہل علم کی معیت میں مخصوص ہو، اور عوام سے صرف باتیں کرین۔ کیونکہ

وہ لوگ بھی جو عقل کو پرنیکش کے نظام پر عقائد و اذعان رکھتے ہیں، عام بول چال میں یہی کہتے ہیں کہ آفتاب طلوع کرتا ہے، آفتاب غروب ہوتا ہے، یا خط نصف النہار پر آتا ہے، اور اگر معمولی گفتگو میں اس کے خلاف کریں تو بے شہہ نہایت مسخرانگیز معلوم ہوگا جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اگر اُس پر ذرا سا غور کیا جائے، تو ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے خیالات کے قبول کرنے سے، زبان کے معمولی استعمال میں کسی طرح کا تغیر یا اختلال میں واقع ہو سکتا ہے۔

۵۲۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں اس وقت تک ہر قسم کے الفاظ اور فقرے قائم رکھے جاسکتے ہیں، جب تک وہ ہمارے اندر عمل کے لیے اُن خاص عواطف و خواہشات کو برانگیختہ کرتے رہتے ہیں، جو ہماری ہیود کے لیے ضروری ہیں۔ چاہے وہ صحیح اور عقلی مفہوم کے لحاظ سے کتنے ہی غلط کیوں نہ ہوں، کچھ مضائقہ نہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ ایسا کرنا ناگزیر ہے کیونکہ موزونیت زبان کا دار و مدار رولج اور عادت پر ہے، اس لیے زبان لامحالہ مقبول عام خیالات کے لیے، جبکہ ہمیشہ صحیح ترین ہونا ضروری نہیں، موزون اور مطابق بنجاتی ہے لہذا، اٹھوس فلسفیانہ استدالات تک میں یہ ناممکن ہے، کہ ہم کسی زبان کی نوعیت اور ساخت کو اس حد تک تبدیل کر سکیں کہ مکابرہ کرنے والوں کے ہاتھ میں، تناقض بیانیوں، اور دشواریوں کی گرفت کے لیے سرے سے کوئی آلہ نہ رہ جائے، لیکن ایک معقول اور سلیم الطبع مخاطب دست موضوع، انداز بیان، آگے پیچھے کے لگاؤ سے اصل اور صحیح مطلب کو اخذ کرنے کا، اور گفتگو یا تحریر کے ان غیر صحیح اسالیب ختم پوٹی کر گیا، جو استعمال کی بنا پر ناقابلِ اعتناء ہو گئے ہیں۔

۵۳۔ باقی رہا یہ خیال کہ مادی علل کا کوئی وجود نہیں ہے، جس طرح پہلے بعض مدسین نے یہ سو لوہین صدی کا وہ مشہور ترین عالم سمیت، جس نے حرکت شمس کے مسئلہ نظریہ کو ٹکا کر زم کر بیت شمس اور حرکت ارض کے نظریہ کو ثابت و محقق کیا۔

کے نزدیک مسلم تھا، اسی طرح دور جدید کے بھی بعض فلاسفہ مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ گو نفس وجود مادہ کے قائل ہیں، لیکن تمام چیزوں کی علت فاعلی براہ راست صرف خدا کو قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان لوگوں نے اتنا تو یہ چلا لیا، کہ تمام محسوسات میں ایک شے بھی ایسی نہیں، جس میں کسی قسم کی قوت یا فاعلیت ہو، اور لازمی طور پر ان اجسام کا بھی یہی حال ہو، جن کو یہ لوگ ذہن سے باہر موجود فرض کرتے ہیں، اور جو ان محسوسات کے مثل ہیں، جنکا بلا واسطہ علم ہوتا ہے، لیکن اس کے بعد بھی ان کا ایسی بے شمار مخلوق ہستیوں کو فرض کرنا، جو کائنات میں کسی اثر افزائی کی صلاحیت نہیں رکھتیں، اور لازماً انکی تخلیق محض عمت ہو، کیونکہ انکے بغیر خدا ب کچھ کر سکتا تھا، میرے نزدیک ایک ایسا فرض ہے، کہ جس کا امکان تو ہم جائز رکھ سکتے ہیں مگر ساقی وہ بالکل ناقابل توجیہ اور فضول ہے۔

۵۴۔ آٹھواں امر یہ ہے، کہ بعض لوگ مادہ یا اشیاء خارجی کے وجود کی حمایت میں، نوع انسان کے عالمگیر اور جماعی قبول کو ایک اٹل ثبوت خیال کرتے ہوں گے۔ وہ کہیں گے، کہ کیا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ تمام دنیا غلطی پر ہے؟ اور اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس قدر محیط اور مسلط غلطی کا سبب کیا بتایا جاسکتا ہے؟ میرا جواب سب سے پہلے تو یہ ہے کہ زیادہ دقیق تحقیقات کے بعد یہ نہ ثابت ہوگا کہ اصل مادہ یا ذہن باہر خیر ذائقہ وجود کا اتنے کثیر آدمی اعتقاد رکھتے ہیں جتنے خیال کئے جاتے ہیں بلکہ پوری صحت بیانی تو یہ ہے کہ ایک ایسی شے کا اعتقاد جو ناقض کو مستلزم ہو یا جسکے اندر کوئی معنی نہ ہو سرے سے ناممکن ہے، راہیہ امر کہ مذکورہ بالا تعبیرات (یعنی مادہ یا موجود خارجی یا مستلزم تناقض ہیں یا نہیں، اسکو میں پڑھنے والے کی غیر جانب دارانہ جانچ کے حوالہ کرتا ہوں، ایک معنی میں البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگ وجود مادہ کا اعتقاد رکھتے ہیں، یعنی انکی عملی زندگی اس طرح کی ہے، کہ گویا وہ اپنے احساسات کی علت قزوہ کسی موجود فی الخارج، بے حس،

اور بے ذہن چیز کو سمجھتے ہیں، جو ان کو ہر ان تاثر کرتی رہتی ہے، اور جو ان سے بہت نزدیک ہے۔ لیکن یہ بات، کہ وہ ان لفظوں سے کوئی صاف معنی سمجھتے ہوں۔ اور کوئی متین سوچی سمجھی ہوئی رائے رکھتے ہوں، ایک ایسی بات ہے جس کے تصور سے میں عاجز ہوں۔ تنہا ہی ایک مثال نہیں ہے، بلکہ سیکڑوں ایسی چیزیں ہیں، کہ جبکو بار بار سننے سے لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہیں، کہ وہ ان چیزوں کے وجود واقعی کے معتقد ہیں، گوئی نفسہ انکی تہ میں سرے سے کوئی معنی نہیں ہوتے۔

۵۵۔ دوسری بات یہ ہے، کہ اگرچہ کسی خیال کا اس قدر عالمگیر طور پر اور وثوق کے ساتھ مسلم ہونا قبول نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر ایسا ہو بھی تو یہ انکی صداقت کے لیے ایک نہایت کمزور دلیل ہوگی، کیونکہ اگر کوئی شخص غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا، کہ عوام الناس میں (جبکی تعداد بہت زیادہ ہے) ہر جگہ کس کثرت سے تعصبات اور غلط رائیں پھیلی ہوئی ہیں۔ ایک زمانہ میں تحت الزجرجل آبادی کا وجود اور حرکت زمین، تعلیم یافتہ لوگوں تک میں شدید حماقت آمیز باتیں خیال کی جاتی تھیں۔ باقی رہا اگر یہ کہا جائے کہ دنیا کی پوری انسانی آبادی کے مقابل میں انکی تعداد کی بساط ہی کیا تھی، تو ہم کو معلوم ہونا چاہیے، کہ آج بھی دنیا میں ان خیالات کو (حرکت ارض وغیرہ) نہایت ناقابل لحاظ وسعت وقبولیت حاصل ہے۔

۵۶۔ لیکن مترض کا مطالبہ یہ ہے کہ اس تعصب کی علت بتلانا چاہیے، اور انکی توجیہ کرنی چاہیے، کہ یہ خیال (یعنی وجود مادہ کا) دنیا میں کیوں رواج پایا۔ جواب یہ ہے، کہ لوگوں نے

۱۔ اگر تم اپنے قدم کے نیچے سے مرکز ارض پر گزرتا ہو، ایک خط کھینچو (جس کو قطر کہا جاتا ہے) تو جس متوازی نقطہ ارض پر وہ خط نکلا گا اسکا اصطلاحی نام تحت الزجرجل حصہ ہے۔ ایسی دو متوازی آبادیوں یا زمین کے حصوں کو انگریزی میں Antipodes کہتے ہیں۔ ان میں سے جب ایک حصہ میں دوسرے میں آدھی رات، لندن اور نیوزی لینڈ کے بعض جزائر ایک دوسرے کی نسبت سے تقریباً تحت الزجرجل ہیں۔ پُرانے زمانہ کے لوگ غالباً تیسری صدی ق م تک اس حقیقت سے جاہل تھے۔ اور یہ قول برکے کو آج بھی دنیا میں بہت تھوڑے آدمی ایسی باتوں سے واقف ہیں۔

دیکھا، کہ ان کو بہت سے ایسے تصورات کا ادراک و احساس ہوتا ہے، جو خود انکے خلق کئے ہوئے نہیں ہوتے، کیونکہ نہ تو وہ ذہن سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ انکے ارادوں کے پابند ہوتے ہیں۔ اس لیے دلوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ یہ تصورات یا محسوسات ذہن سے باہر اور مستقل وجود رکھتے ہیں اور اسکی جانب وہ ہم بھی نہ گیا، کہ ان لفظوں میں تناقض پنہاں ہے۔ لیکن فلاسفہ کو یہ بین طور پر نظر آیا کہ جن چیزوں کا براہ راست حس سے علم ہوتا ہے وہ ذہن سے باہر موجود نہیں ہیں، اور انھوں نے عوام کی غلطی کی کسی حد تک تصحیح کی، مگر ساتھ ہی ایک دوسری غلطی میں مبتلا ہو گئے، جو کچھ کم ہل نہیں، یعنی یہ کہ کچھ چیزیں فی الواقع ذہن سے باہر یا بغیر کسی ادراک کئے ہوئے، ایک مستقل وجود رکھتی ہیں، اور ہمارے تصورات ان چیزوں کی محض مثال اور عکس ہیں، جو ذہن پر منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ کے اس لغزش کی بھی جڑ وہی ہے، جو عوام کی غلطی کی تھی، یعنی یہ شعور کہ اپنے احساسات کے خالق وہ خود نہیں ہیں، بلکہ انکو بدستور معلوم ہوتا تھا، کہ یہ خارج سے منعکس ہوتے ہیں، اور اس لیے انکی علت اُس ذہن سے ماورا جس پر ان کا انعکاس ہوتا ہے، کوئی اور شئی ہونی چاہیے۔

۷۔ لیکن تم کہو گے، کہ اچھا تو پھر ان فلاسفہ نے یہ کیوں فرض کیا، کہ ہمارے تصورات حسی اپنی مثال موجود فی الخارج چیزوں سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان کو اُس مروج کی جانب کیوں نہ منسوب کیا، جو کہ نہانا فاعلیت کی صلح ہے۔ اسکی پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ انکو اس امر کی خبر نہ تھی، کہ تصورات کے مثال چیزوں کا ذہن سے باہر فرض کرنا بھی ایسی ہی بے معنی اور لغو بات ہے، جیسا کہ انکی جانب قوت و فاعلیت کا انتساب۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ برتر روح جو ہمارے ذہنوں میں تصورات کو پیدا کرتی ہے، خود کسی طرح کے متعین اور مشخص تصورات حسی کے لباس میں ہمارے سامنے جلوہ گر نہیں ہے، جیسا کہ انسانی عوامل اپنے مخصوص قدر رنگ، اعضا،

اور حرکات کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اُسکے افخال میں انضباط اور یک رنگی ہے۔ جب کسی معجزہ سے معمولات فطرت میں فرق واقع ہوتا ہے، تو وہاں فوراً انسان کسی برتر فاعل کی موجودگی کے اعتراف پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک ہم دیکھتے ہیں کہ چیزیں معمول کے موافق چل رہی ہیں، تو ان سے ہمارے اندر کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا۔ گو چیزوں میں ترتیب و تسلسل انکے پیدا کرنے والے کی انتہائی دانائی، قوت اور بزرگی کی دلیل ہے، تاہم چونکہ وہ اس قدرا نوں اور معمولی بات ہو جاتی ہے کہ ہم انکو کسی خود مختار روح کا براہ راست معمول نہیں سمجھتے۔ خصوصاً ایسے کہ عمل میں اخلاف و تلون اختیار کی نشانی خیال کی جاتی ہو گو دراصل یہ ایک نقص و بے کمالی ہے۔

۵۸۔ دسواں اعتراف یہ ہوگا کہ جو خیالات ہم نے پیش کیے ہیں، وہ فلسفہ اور ریاضیات کے بہت سے محکم اور استوار حقائق کے خلاف پڑتے ہیں۔ مثلاً حرکت ارض آج کل تمام ہیئت الفوین ایک ایسی حقیقت کی حیثیت سے مسلم ہے، جو واضح ترین اور کامل تفسیری بخش دلائل پر مبنی ہے، لیکن ہمارے اصول بالا کی بنا پر سرے سے یہ کچھ ہے ہی نہیں۔ کیونکہ حرکت کر محض تصور فتنی ہونے کی بنا پر یہ ماننا پڑیگا کہ اگر اس کا احساس نہ ہو تو وجود بھی نہیں، اور یہ معلوم ہے کہ حرکت زمین کا حس سے علم نہیں ہوتا لہذا اس کا کوئی وجود ہی نہیں رہتا۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر حرکت ارض کا مسئلہ ٹھیک ٹھیک سمجھا جائے تو وہ عین ہمارے اصول کے مطابق نکلے گا۔ کیونکہ یہ سوال کہ زمین حرکت کرتی ہے یا نہیں، اس کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں ہے کہ آیا جو کچھ علمائے مسیت کے تجربہ اور مشاہدہ میں آیا ہے اس سے ہم معقول طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر ہم فلان فلان حالات کے اندر زمین اور آفتاب دونوں سے ایک خاص فاصلہ پر ہوں تو ہمکو زمین سیارات کے جھڑ میں متحرک اور

ہر لحاظ سے انھیں کی جنس کی ایک شے معلوم ہوگی۔ اور فطرت کے ان مقررہ قوانین کی رو سے جن پر بے اعتمادی کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں۔ نہایت بجا طور پر حوادث و واقعات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بیشک فلان فلان مخصوص حالات کے اندر ہلکے زمین متحرک نظر آسکتی ہے۔

۵۹۔ اپنے ذہن کے اندر تصورات کے تسلسل و توالی کا ہلکے تجربہ ہے، اس سے ہم

غیر یقینی تخمینات نہیں، بلکہ اکثر ان تصورات کی نسبت قطعی اور غیر متزلزل پیشین گوئی کر سکتے ہیں، جن سے ہم کسی خاص عظیم سلسلہ عمل کے بعد متاثر ہونگے۔ اور اس بات کا ٹھیک فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اگر موجودہ حالات سے بالکل مختلف حالات میں ہم رکھائے جائیں، تو اُس وقت ہمارے احساسات کیا ہونگے، بس اسی کا نام علم فطرت ہے، جس کا نفع اور تعلیمت ہمارے پیش کردہ اصول سے کلی اتفاق کے ساتھ بھی پوری طرح محفوظ رہ سکتا ہے۔ یہ جواب نہایت آسانی کے ساتھ، اس قسم کے تمام دوسرے اعتراضات پر بھی چپاں کیا جاسکتا ہے، خواہ اُن کا تعلق تارون کی جسامت یا علم ہیئت وغیرہ کے کسی انکشاف سے بھی ہو۔

۶۰۔ گیارھواں سوال یہ ہو سکتا ہے کہ درختوں کی اس قدر حیرت انگیز اور منظم ساخت اور

حیوانات کے اجزاء کی باہمی تالیف و ترکیب سے کس مقصد کی تکمیل ہوتی ہے؟ کیا بغیر ان اندرونی گوناگون اجزاء کے جو اس کارگیری سے باہم ترکیب دیے گئے ہیں نباتات سطح نہیں پھیل پھول پیدا کر سکتے، اور حیوانات اپنے تمام افعال نہیں پورے کر سکتے تھے، جس طرح انکی موجودگی میں کرتے ہیں، دران حالیکہ تصورات ہونے کی بنا پر ان اجزاء ترکیبی کے اندر نہ تو کوئی قوت یا فاعلیت ہے، اور نہ ان نتائج کے ساتھ کوئی لازمی ربط ہے، جو انکی جانب منسوب کیے جاتے ہیں؟ اگر محض روح ہی ہر نتیجہ کو براہ راست اپنے ایک حکم یا ارادہ سے پیدا کر دیتی ہے تو تمام اُن نازک، اور لطیف صنایعوں کو جو انسانی یا قدرتی مصنوعات میں ہیں، محض عبث اور بے سؤ

خیال کرنا چاہئے۔ ایک کاریگر نے گھڑی کی اسپرنگ، کمافی اور تمام پرزے بنائے، اور انکو اس ترکیب سے جڑا کہ اُسکے علم کے بموجب اُن سے مطلوب نتائج پیدا ہوتے ہیں، تاہم اس نظریہ تصویریت کے مطابق اس کو اپنا یہ سارا عمل بے مقصد اور رائیگان خیال کرنا چاہئے، اور یقین کرنا چاہیے کہ محض ایک ذہن کا یہ کام ہے کہ وہ گھڑی کی سوئیوں کو چلاتا اور وقت سے آگاہ کرتا رہتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر وہ ذہن بلا پرزوں کے بنائے اور انکی ترتیب کی زحمت گوارہ کیے اس نتیجہ کو کیوں نہیں برآمد کر دیتا، اور کیوں گھڑی کے کسی خالی کیس سے یہ کام نہیں نکلتا؟ اور ایسا کیوں ہوتا ہے، کہ جب گھڑی کے چلنے میں کوئی خرابی پڑتی ہے، تو پرزوں میں بھی اُسی کے مطابق کچھ نہ کچھ خلل پایا جاتا ہے، جسکی مرمت کے بعد پھر وہ خرابی دور ہو جاتی ہے؟ بعینہ ہی کارخانہ عالم کی گھڑی کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے، جس کا بڑا حصہ اس قدر حیرت زا طور پر دقیق و نازک ہے کہ بہتر سے بہتر خوردبین سے بھی بہ شکل منکشف ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اصول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ کارگاہ کائنات کی ان لاتعداد مشینوں اور مرکبات اجسام کی کیا توجیہ و تعلیل کی جاسکتی ہے، جسکے اندر آرٹ یا صناعت کا انتہائی حسن و کمال موجود ہے، جو عام فلسفہ کی رو سے نہایت موزوں اور حکیمانہ استعمالات اور منافع کے لیے بنے ہیں، اور جن سے عالم کے صد ہا حادث و واقعات کی تشریح کا کام لیا جاتا ہے؟

۶۱۔ ان سب کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ گو قدرت کے انخطامات اور کارخانہ کائنات کے بہت سے پرزوں کے مقررہ فوائد و استعمالات کی تشریح میں بعض ایسی سچیدگیاں ہیں جنکو ہم اپنے پیش کردہ اصول سے نہیں سلجھا سکتے، تاہم چونکہ ان اصول کی قطعیت اور صداقت انتہائی وضاحت اور قوت برطان کے ساتھ بالبدراہتہ ثابت کی جاسکتی ہیں، اس لیے یہ اعتراض

نہایت کم وزن رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے کہ خود وہ اصول جو عام طور پر علم ہین اس قسم کی دشواریوں اور پیچیدگیوں سے پاک نہیں۔ کیونکہ انکی بنا پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آخر خدا نے چیزوں کی آفرینش میں آلات اور شینوں کی وساطت کا اس قدر ٹیڑھا اور جکر والا راستہ کیوں اختیار کیا، اس لیے کہ اس امر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ بغیر ان وسائط و اسباب کے بھی وہ محض اپنے حکم سے تمام چیزوں کو خلق کر سکتا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اگر ذرا وقت نظر سے ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جو لوگ ان شینوں کے خارج از ذہن وجود کے قائل ہیں، ان پر یہ اعتراض زیادہ قوت کے ساتھ عائد کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صلاحیت، حجم، شکل، حرکت وغیرہ کے اندر کسی قسم کی فاعلیت یا تاثیر کی استعداد نہیں ہے، تاکہ وہ کائنات کے ایک ذرہ کو بھی خلق یا متاثر کر سکیں۔ (دیکھو بندہ ۲) لہذا ان کے وجود کو اس حال میں فرض کرنا (اگر یہ فرض امکاناً ناجائز بھی مان لیا جائے) کہ ان کا ادراک و احساس نہ ہوتا ہو، ایک صریحی عبت اور بے غایت فعل ہے۔ کیونکہ ان کے غیر محسوس وجود کے ماننے میں جو نفع بتلایا جاتا ہے وہ صرف اتنا ہے کہ محسوسات انھیں کے آفریدہ ہوتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان محسوسات کی آفرینش روح کے سوا کسی اور شے کی جانب منسوب نہیں کی جاسکتی ہے۔

۶۲۔ لیکن اس دشواری پر زیادہ قریب سے غور کرنے کے بعد یہ کنا پڑتا ہے کہ اگرچہ اجزائے عالم کا یہ مخصوص نظم و نسق کسی نتیجہ کی تخلیق کے لیے ناگزیر نہیں ہے، تاہم چیزوں کو قوانین فطرت کے مطابق کسی قاعدہ اور انضباط کے ماتحت پیدا کرنے کے لیے قطعاً ضروری ہے بعض ایسے کلی قوانین ہین جو معلومات طبعی کے تمام سلسلہ میں پھیلے ہوئے ہین ان کا علم نیچر کے ملاحظہ اور مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے اور لوگ انکو جس طرح زندگی کے آرام دہ بیانیہ کے لیے مصنوعات کے طیارہ کرنے میں استعمال کرتے ہین، اسی طرح مختلف حوادث کی تشریح کا

بھی ان سے کام لیتے ہیں، لیکن اس تشریح کی حقیقت صرف اس تطابق کو ظاہر کرنا ہوتا ہے جو کسی واقعہ جزئی اور قانون کلی کے مابین پایا جاتا ہے، یا اسی کو یوں کہو، کہ اس یکسانیت کا انکشاف مقصود ہوتا ہے، جو مختلف معلومات فطری کی آفریش میں بہان ہوتی ہے، جیسا کہ ہر شخص کو ان مثالوں پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے، جن میں فلاسفہ توحید حوادث کے مدعی ہیں۔ یہ امر کہ اس منضبط اور استوار طریق کار فرمائی میں، جبکی خالق برتر پابندی کرتا ہے، ایک عظیم الشان اور بیش نفع ہے۔ اکتیسویں بند میں واضح کیا جا چکا ہے۔ سادھی یہ بات بھی کچھ کم عیان نہیں ہے، کہ کو کسی شے کی تخلیق کے لیے، اس کا مخصوص حجم، شکل، حرکت اور اجزائی باہمی ترکیب ناگزیر نہ سہی تاہم فطرت کے میکائی اور بندے ہوئے قوانین کے مطابق آفریش کے لیے قطعاً ضروری ہیں۔ مثلاً اس کا انکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے کہ خدا، جو عالم کی معمولی رفتار کا قیوم اور فرمانروا ہے، اگر کوئی معجزہ ظاہر کرنا چاہے، تو بغیر اس کے، کہ اندر ایک پُرزہ بھی جڑا گیا ہو، گھڑی کے ڈائل پر تمام حرکات پیدا کر سکتا ہے، لیکن باہم گروہ ان میکائی اصول کے مطابق چلنا چاہتا ہے، جبکو اُسے حکیمانہ مقاصد کی بنا پر آفریش کے لیے مقرر اور قائم کر رکھا ہے، تو یہ ضرور ہوگا، کہ گھڑی کے مطلوب حرکات کی تخلیق سے پہلے گھڑی ساز کے تمام کام، یعنی پرزے بنانا، انکو اپنی اپنی جگہ پر لگانا وغیرہ، ختم ہو لیں، اسی طرح جب ان حرکات میں کوئی اختلال واقع ہو تو اس کے مقابل میں ان پر زون میں بھی کوئی نقص محسوس ہونا چاہیے اور جب پر زون کا یہ نقص دور کر دیا جائے تو گھڑی پھر اچھی طرح چلنے لگے۔

۱۳۔ البتہ بعض مواقع پر اسکی ضرورت پڑتی ہے کہ صانع فطرت معمولی سلسلہ علل اسباب کے خلاف، کسی واقعہ کو ظاہر کر کے اپنی قدرت قاہرہ کا اظہار کرے۔ کیونکہ معمولات فطرت کے خلاف اس قسم کے مستثنیات انسان میں استعجاب و ہیبت پیدا کر کے اسکو ذوات الہی کے

اقرار پر مجبور کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ شئیات نہایت نادر وقوع ہوتے ہیں، ورنہ پھر ظاہر ہے کہ یہ استعجاب و حیرت آفرین اثران سے زائل ہو جائے، اس کے علاوہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ خدا اپنی ہستی کے منوانے کے لیے محیر العقول اور خلافت عادت واقعات کے ذریعہ سے ہکو استعجاب و دہشت میں ڈالنے کی جگہ اس کو زیادہ پسند کرتا ہے، کہ اپنے صفات کا اذعان ہمارے دلوں میں ایسے افعال و حوادث کی وساطت سے پیدا کیے جو سراسر سنن فطرت کے پابند ہیں، اور جن کی بناوٹ میں اس درجہ نظم و ترتیب ہے، جو اپنے خالق کی حکمت و فضل کی کھلی ہوئی آیت ہے۔

۶۴۔ بات کو زیادہ صاف اور روشن کرنے کے لیے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں، کہ بندہ یوں جو اعتراض کیا گیا ہے، اس کا مفاد دراصل اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ تصورات یوں ہی اسٹے سیدھے اور بے ربط نہیں پیدا ہوتے، بلکہ ان کے مابین علت و معلول کی طرح ایک خاص لگاؤ اور ترتیب ہوتی ہے، نیز ان کے بہت سے مرکبات نہایت منضبط اور کاریگرانہ اسلوب پر بنائے گئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ یہ فطرت کے آلات عمل ہیں، جو اسٹیج کے پیچھے سے درپردہ منصہ عالم کے تمام مظاہر آفرینش پر متصرف ہیں، اور جن کا پتہ صرف فلسفی کی تجسس آنکھ لگا سکتی ہے۔ لیکن جبکہ ایک تصور دوسرے تصور کی علت نہیں ہو سکتا، تو پھر ان میں باہم ارتباط کا کیا مقصد ہے؟ اور جب کہ یہ آلات ذہن کے غیر موثر محسوسات ہونے کی بنا پر نتائج طبعی کی پیدائش میں بالکل معین نہیں ہو سکتے، تو پھر مطالبہ یہ ہے، کہ سرے سے یہ بنائے ہی کیوں گئے؟ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ خدا ہکو جو یہ گوناگون تصورات محسوس کرتا ہے، اور جو اس قدر باقاعدہ اور صناعتی کے ساتھ مرتب ہیں، انکی کیا توجہ کی جا سکتی ہے؟ یہ کہنا تو بالکل نامعقول بات ہوگی، کہ اسنے

اس تمام صناعتی اور انضباط کی زحمت (اگر ایسا کہا جاسکتا ہے) محض بے فائدہ اٹھائی ہو
 ۶۵۔ ان سب باتوں کا پہلا جواب تو یہ ہے، کہ تصورات کے اس باہمی ارتباط سے
 علت و معلول کا علاقہ نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ محض وہ نسبت جو کسی شے کی علامت یا نشانی کو اُسی
 شے کے ساتھ ہوتی ہے۔ آگ جس کو مین دیکھتا ہوں یہ اُس تکلیف کی علت نہیں، جو اس کے
 قریب جانے سے پہنچے گی، بلکہ ایک علامت ہے، جو اس پہنچنے والی تکلیف پر پہلے سے
 متنبہ کر دیتی ہے۔ اسی طرح آواز جس کو ہم سنتے ہیں، وہ ہمارے گرد و پیش کے اجسام کی
 حرکت یا تصادم کی معلول نہیں ہے، بلکہ اسکی علامت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے، کہ تصورات
 کے مختلف مجموعوں میں نشین کی ایسی صناعتی اور انضباط کی وجہ اور حقیقت وہی، جو حرکت
 سے مرکب لفظوں کی ہے۔ اس غرض کے لیے، کہ چند اصلی تصورات، افعال و اثرات
 کی ایک بڑی تعداد پر دلالت کر سکیں، یہ ضروری ہے کہ ان کو مختلف صورتوں میں باہم
 ترکیب دیا جائے۔ اور اس مقصد کے لیے، کہ ان مرکبات کا استعمال اور فائدہ عالمگیر
 اور مستقل ہو، یہ لازمی تھا، کہ ان کو کسی عام قانون کے ماتحت اور حکیمانہ اسلوب پر بنایا جائے
 ایسا کرنے سے ہم کو اس قسم کے ہزاروں معلومات ہم پہنچتے ہیں، کہ فلان فلان افعال سے
 کن نتائج کی توقع رکھنی چاہیے، اور فلان فلان تصورات کو ذہن میں تسبیح کرنے کے لیے
 کیا کیا وسائل اختیار کرنا مناسب ہیں۔ نتیجہ کے لحاظ سے یہ بالکل وہی بات ہے، جو یہ کہہ کر
 ہم مراد دیتے ہیں، کہ اجسام کے اندرونی اجزاء کی شکل، بناوٹ اور نشین جانچ لینے کے بعد
 ہم اُنکے مختلف خواص، استعمالات اور ماہیت کا علم حاصل کر سکتے ہیں، خواہ یہ اجسام
 قدرتی ہوں یا صناعتی۔

۶۶۔ لہذا یہ بالکل واضح ہے، کہ جو چیزیں نظریہ علت و معلول کی رو سے بالکل

ناقابل تشریح ہیں، اور جن سے طرح طرح کے محالات میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ انہیں کو اگر ہم اپنے علم و آگاہی کے علائم یا نشانیوں کی نظر سے دیکھیں، تو نہایت مقول طور سے انکی تشریح بھی ہو جاتی ہے، اور ان کا صحیح فائدہ اور استعمال بھی معلوم ہو جاتا ہے اور صانع فطرت کی اسی زبان کے (اگر ہم اس کو زبان کہہ سکتے ہیں) سمجھنے کی کوشش اور جستجو ہی طبعی فلسفہ کی اصلی مصروفیت ہونی چاہیے۔ نہ کہ مادی علل سے اشیاء کی تشریح کا دعویٰ جس نے انسانی اذہان کو اس حقیقی مبدا و فعال اور بزرگیم روح سے جبرہاری زندگی، حرکت، اور ہستی سب کچھ منحصر ہے، اس درجہ بیگانہ بنا رکھا ہے۔

۶۷۔ بارہوان اعتراض شاید یہ کیا جاسکتا ہے، کہ گو جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ صاف اور روشن ہو جاتا ہے، کہ ذہن سے باہر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہو سکتا، جو بے حرکت ہے جس متد، ٹھوس، متشکل اور متحرک جوہر ہو، جسکو فلسفہ مادہ کہتے ہیں، تاہم اگر کوئی شخص مادہ کے مفہوم سے، امتداد، شکل، صلابت، اور حرکت کے ایجابی تصورات کو نکال دے، اور یہ کہے کہ وہ اس لفظ سے صرف ایک بے حرکت اور بے حس جوہر اور لیتا ہے، جو ذہن سے باہر یا بلا کسی کے ادراک کئے ہوئے موجود ہے اور ہمارے تصورات کی علت نہیں، بلکہ محض ایک سبب یا ایک ایسی چیز جسکی موجودگی میں خدا اپنی مشیت سے ہمارے اندر تصورات پیدا کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس مفہوم میں وجود مادہ کو ممکن مان لینے میں کیا تباہی

لے کر بلکہ کے نزدیک حوادث علم میں علت و معلول کا کوئی لزومی علاقہ نہیں ہے بلکہ ایک حادثہ سے دوسرے کا ہم طرح استنباط کرتے ہیں جس طرح کسی زبان کے الفاظ سے انکے مدلولات کا، حالانکہ لفظ اور اسکے مدلول میں کسی طرح کا لزومی علاقہ نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جن چیزوں کو علی العموم قوانین فطرت کہا جاتا ہے ان کو وہ رہنمائی کے محض علائم و نشانات ثابت کرتا ہے جیسے الفاظ مفاہیم کے سمجھنے کیلئے علائم و نشانات ہیں، اور یہاں نام وہ سان لی رکھتا

اسکے جواب میں، میں اولاً تو یہ کہتا ہوں کہ اعراض کا بے جوہر کے مندرجہ کرنا جوہر کے
بے اعراض فرض کرنے سے کم محل نہیں ہے۔ لیکن دوسری بات یہ ہے کہ اچھا ہم
قبول کئے لیتے ہیں کہ یہ معلوم جوہر ممکن الوجود ہے، مگر یہ بتاؤ کہ اس کے وجود کو کہاں مانا
جائے؟ کیونکہ اس پر تو اتفاق عام ہے کہ ذہن میں اس کا وجود نہیں، ساتھی یہ بھی کچھ کم
قطعی نہیں کہ کسی مکان میں بھی یہ موجود نہیں، اسلئے کہ مکان یا امتداد صرف ذہن میں موجود
ہے، جیسا کہ ابھی ثابت ہو چکا۔ لہذا بصرف صورت رہ جاتی ہے کہ سرے سے یہ کمین
نہیں موجود ہے۔

۶۰۔ مادہ کی یہاں جو تعریف و تفسیر کی گئی ہے، آؤ ذرا اسکی جانچ اور تفتیح کریں۔ کہا
جاتا ہے کہ اس سے نہ تو کوئی نفع صادر ہوتا ہے، نہ یہ کسی قسم کا احساس رکھتا ہے، اور نہ کسی
اور کو اس کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو بے حرکت، بے حس اور نامعلوم جوہر کہنے کے
یہی معنی ہیں، لیکن یہ ایک ایسی تعریف ہے جس میں بجز محلیت کے اضافی خیال کے
باقی تمام اجزا سلبی ہیں۔ ساتھی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ باوصف محل ہونے کے کوئی شئی اسکے
ساتھ قائم نہیں، اب تم خود سوچو کہ یہ تعریف عدیّت کی تفسیر سے کس قدر قریب ہے۔ مگر
تم کہو گے کہ اس سے کیا ہوتا ہے، ہم تو صرف اتنا کہتے ہیں کہ یہ ایک نامعلوم سبب کی
حیثیت رکھتا ہے، جبکی موجودگی میں خدا ہمارے اندر تصورات کو پیدا کرتا ہے۔ اب اگر یہ
معلوم ہو جاتا، تو محکو بڑی خوشی ہوتی، کہ ہمارے لیے کسی ایسی شئی کی موجودگی کے کیا معنی
ہیں، جو نہ حس سے قابل ادراک ہے، نہ عقل سے، نہ ہمارے ذہن میں کوئی تصویر یا کرنے

لئے علت میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس سے معلول کا انفکاک ممکن ہو، مثلاً سانپ کا پاؤں کے نیچے پڑنا اور
نہ کاٹنا، انگریزی میں OCCUSION استعمال کیا گیا تھا، اردو میں سبب سے بہتر کوئی لفظ نہیں ملتا۔
غیر لازم کی قید چاہیے اور بڑھالو۔

کی قانیت رکھتی ہے اور ذی امتداد ہے، نہ کوئی صورت رکھتی ہے، اور نہ کسی مکان میں پائی جاتی ہے، یہ اِلْفا کا یعنی، موجود ہونا، جب اس طرح استعمال کئے جائیں، ج طرح تنے یہاں استعمال کیا تو یہ زائے کوئی ایسے مجاز اور بہت عجیب و غریب معنی ہیں، جن کے سمجھنے سے میں قاصر ہوں۔

۶۹۔ نیز ذرا اسکی بھی جانچ کرنی چاہیے، کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ روزِ مَکے استعمال زبان سے جہاں تک میں اخذ کر سکتا ہوں، تو وہ یہ ہے، کہ یہ لفظ یا تو فاعل پر دلالت کرتا ہے جو کسی اثر کو پیدا کرتا ہے، یا پھر ایک ایسی چیز پر جو معمولاً اس اثر کے ساتھ یا پہلے شاہدہ ہوتی ہے۔ لیکن جب لفظ مذکورہ بالا تعریف والے ماوہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی نہیں لیے جاسکتے۔ کیونکہ ماوہ کو مفعول اور عِدیم الحَرکت کہا جاتا ہے، لہذا یہ فاعل یا علت موثر نہیں ہو سکتا۔ نیز تمام صفات محوسہ سے عاری ہونے کی بنا پر یہ ناقابلِ حس بھی ہے، اس لیے دوسرے معنی میں بھی، مثلاً جیسے انگلی کا جلتا ایک مخصوص قسم کے درد کا سبب نہا جاتا ہے، یہ ہمارے احساسات کا سبب نہیں قرار پاسکتا۔ لہذا اب ماوہ کو سبب کہنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ اصطلاح یا تو سرے سے بے معنی ہے، یا پھر کسی ایسے معنی میں متعل ہے، جو عام مفہوم سے نہایت بعید اور مختلف ہیں۔

۷۰۔ تم شاید یہ کہو گے، کہ گوہ کو ماوہ کا احساس نہیں ہوتا، تاہم خدا اس کا احساس کرتا ہے جسکے لیے یہ ہمارے اندر تصورات پیدا کرنے کا ایک غیر لازم سبب ہے۔ کیونکہ تم یہ کہہ سکتے ہو، کہ چونکہ ہم دن رات شاہدہ کرتے ہیں، کہ ہمارے احساسات ایک مرتب و مرتبط اسلوب سے ذہن میں نقش ہوتے ہیں، اس لیے یہ فرض کرنا بالکل معقولیت پر مبنی ہے، کہ ان کی

آفرینش کے لئے مستقل اور بندھے ہوئے خاص خاص اسباب بھی ہیں۔ یعنی ہمارے ہر تصور کے مقابل میں مادہ کا کوئی نہ کوئی مستقل اور ممتاز وجود ہوتا ہے۔ مادہ کے یہ اجزاء اگرچہ براہ راست ہمارے ذہن میں تصورات کی تخلیق نہیں کرتے، کیونکہ وہ بالذات منفعل اور ہمارے لیے قطعاً ناقابل اور پاک ہیں، تاہم خدا کے لیے، جو ان کا ادراک رکھتا ہے، یہ ایسے اسباب غیر لازمہ کا کام دیتے ہیں، جو اُس کے پیش نظر رکھتے ہیں، کہ کب اور کون سے تصورات ہمارے ذہن میں منقش کرے، تاکہ چیزوں میں ہمیشہ انضباط اور یک رنگی قائم رہے۔

۴۱۔ میرا جواب یہ ہے کہ مادہ کے جو معنی اور بیان کیے گئے ہیں اس کے بعد اب کسی ایسی شے کے وجود کا سوال نہیں باقی رہتا، جو روح اور تصور یعنی مدرک اور ادراک سے منفصل اور باہر ہو، بلکہ گفتگو صرف یہ رہتی ہے کہ کیا خدا کے ذہن میں ایسے تصورات نہیں ہیں (جنکے متعلق میں نہیں جانتا، کہ کس قسم کے ہیں) جو ایسے علائم و نشانات کی حیثیت رکھتے ہوں، جن سے اُس کو معلوم ہو، کہ کیونکر ہمارے ذہنوں میں احساسات کو ایک باقاعدہ اور منضبط صورت میں پیدا کرے، بالکل قریب قریب اسی طرح جس طرح ایک بے کو موسیقی کے علائم و اشارات سے ایسے موزون مرکبات صوتی یا لحن پیدا کرنے کی ہدایت مل جاتی ہے جس کو سُر یا نغمہ کہتے ہیں، گو جو لوگ سنتے ہیں ان کو ان علائم و اشارات کا احساس نہ ہو، اور ان سے بالکل نا بلد ہوں۔ لیکن مادہ کا یہ مفہوم (جس کے سوا کوئی اور سمجھ میں آنے والا مفہوم نامعلوم اسباب غیر لازمہ کی اس تفسیر سے میں نہیں اخذ کر سکتا، جو اوپر مذکور ہوئی) اس درجہ ذہنی اور خیالی معلوم ہوتا ہے کہ کسی قسم کی تردید و تغلیط کا مستحق نہیں۔ علاوہ بریں بہ لحاظ نتیجہ کے یہ اعتراض ہمارے اُس پیش کردہ نظریہ کے، کہ کسی بے حس اور غیر محسوس جوہر کا وجود نہیں، خلاف نہیں پڑتا۔

۷۲۔ اگر ہم اپنے احساسات کے انضباط اور یک رنگی کو عقل کی روشنی میں دیکھیں تو ان سے ہم اُس روح کے فضل و حکمت کا نتیجہ بے شبہ اخذ کریں گے، جو ان کو ہمارے ذہنوں میں پیدا کرتی ہے، لیکن بس اس سے زیادہ ہم ان سے کوئی اور نتیجہ مقبولیت کے ساتھ نہیں نکال سکتے۔ میں کہتا ہوں، کہ میرے لیے تو یہ بالکل عیان اور روشن ہے کہ ایک روحانی ہستی کا بے انتہا حکیم، صاحب فضل اور قادر ہونا ہی پوری طرح تمام مظاہر فطرت کی تشریح کے لیے کافی ہے۔ باقی رہا بے حس و حرکت مادہ کا دعویٰ، تو جن چیزوں کا میں احساس کرتا ہوں، ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ایسی نہیں جسکو اس سے ذرہ بھر بھی علاقہ ہو یا جو اسکے وجہ و خیال کی جانب رہنمائی کرتی ہو۔ اور میں یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گا، اگر کوئی شخص نیچر کے کسی حقیر سے حقیر واقعہ کی بھی اس مادہ سے تشریح کر دے۔ یا وہ اسکے وجود کے لیے کوئی بھی ایسی عقلی وجہ پیش کرے، جو ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ بھی رکھتی ہو، یا کم از کم اس فرضی مادہ کے کوئی قابل سماعت معنی یا مفہوم ہی بتا دے، کیونکہ میں خیال کرتا ہوں، کہ مادہ کی حیثیت سبھی سے متعلق، یہ امر پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے کہ وہ ہمارے لیے تو کسی شے کا سبب نہیں۔ رہی یہ بات کہ ہمارے اندر تخلیق تصورات میں خدا کے لیے یہ سبب غیر لازم کا کام دیتا ہے۔ اس دعویٰ کی بھی جتنی حقیقت ہے، اسکو بھی ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہیں۔

۷۳۔ یہاں ان محرکات پر کسی قدر غور کر لینا، با محمل اور مفید ہے، جنہوں نے انسان کو جوہر مادی کے وجود کے فرض کرنے پر مائل کیا۔ کیونکہ اس سے ہم کو نظر آ جائیگا کہ ان محرکات یا دلائل کا کیونکر آہستہ آہستہ انقطاع اور انعدام ہوتا گیا، جس سے ہم وجود مادہ کے اُس حصہ اعتقاد کو دائل کر سکیں گے جسکی بنیاد ان محرکات پر تھی۔ سب سے اول یہ خیال پیدا ہوا کہ رنگ، شکل، حرکت وغیرہ، صفات محسوسہ یا اعراض ذہن سے باہر موجود

ہیں۔ اور اس بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ کوئی ایسا بے ذہن محل یا جوہر مانا جائے، جس میں یہ موجود ہوں، کیونکہ ان کے قائم بالذات وجود کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس کے بعد بہ ترتیب لوگوں کو یہ یقین و اطمینان ہوتا گیا، کہ رنگ، آواز، اور اسی طرح باقی قابل حس ثانوی صفات کا ذہن سے الگ کوئی وجود نہیں، چنانچہ انہوں نے اس محل یا جوہر مادی کو ان صفات سے معز کر لیا، اور صرف اولیٰ صفات مثلاً شکل، حرکت وغیرہ کو باقی رکھا، جن کو وہ ذہن سے باہر موجود مانتے تھے، اور اس لیے لازماً انکو ایک مادی محل کی احتیاج باقی رہی۔ لیکن جب یہ اچھی طرح ثابت ہو چکا کہ ان کا بھی ادراک کرنے والی روح یا ذہن باہر موجود ہونا ناممکن ہے، تو یہ از خود نتیجہ نکلتا ہے، کہ اب ہم کو وجود مادہ کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اتنا ہی نہیں بلکہ جب تک اس لفظ کے مفہوم میں یہ قید شامل ہے، کہ صفات یا اعراض کا ایک وجود فی الخارج محل ہے، اُس وقت تک اس کا وجود ناممکن محض ہے۔

۷۶۔ لیکن اگر خود مادی میں اس بات کو مان بھی لیں کہ چونکہ مادہ صرف اعراض کے قیام کی غرض سے فرض کیا گیا تھا، اس لیے جب یہ غرض جاتی رہی، تو قدرتا اور بلا کسی اربا کے اُس اعتقاد کو بھی ذہن سے نکل جانا چاہیے، جو اس پر مبنی تھا۔ تاہم یہ خیال اس قدر شدید عصیت کے ساتھ ہمارے ذہن میں راسخ ہو گیا ہے، کہ دور کرتے نہیں بنتا، اسی لیے جب اصل شے ناقابل حمایت ہے، تو کم از کم ہم اس کا نام باقی رکھنا چاہتے ہیں اور اُسکو خدا جانے ہستی، سبب وغیرہ کن کن غیر متعین مفاہیم کے لیے ہم استعمال کرتے ہیں، جہاں میں سمجھتا ہوں، اس میں کسی ثبوت یا دلیل کی جھلک تک نہیں۔ کیونکہ جس حد تک ہمارا

لے صفات ثانوی اور صفات اولیٰ کو طے ترتیب صفات عرضی اور صفات جوہری کو بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے یہ تفریق لاک کی ہے

تعلق ہے، یا جو کچھ ہم ان تمام تصورات، احساسات و خیالات کی فہمت جانتے اور ادراک کرتے ہیں، جو ہمارے ذہن پر احساس یا فکر کی وساطت سے منتقل ہوتے رہتے ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ اُن سے کسی بے حرکت، بے حس اور نامعلوم سبب کا وجود کیوں کر نکالا جاسکتا ہے؟ دوسری بات یہ ہے، کہ ہمارے پاس کیا شہادت ہے جسکی بنا پر ہم یہ یقین یا وہم بھی کریں، کہ ایک ازہمہ بے نیاز ذوات ہمارے اندر تصور پیدا کرنے کے لیے کسی بے جان و بے حرکت شے کی رہنمائی کی محتاج ہے،

۵۔ - جمود و تعصب کی قوت کی یہ نہایت غیر معمولی اور بہت زیادہ ماسف انگیز مثال ہے، کہ ہر قسم کی شہادت عقلی کے خلاف انسان کا ذہن ایک ایسی احمقانہ اور جاہلانہ ماحول الحقیقت شے کے ماننے پر اس درجہ مضطرب ہے، جسکی مداخلت یا توسط خود ذہن کو تدبیر الہی

سے محروم کر دیتا ہے، اور خدا کو تمام معاملات عالم سے دور پھینک دیتا ہے۔ لیکن ہم اعتقاد مادہ کی حفاظت میں چاہے جو انتہائی سے انتہائی کوشش کریں، یہاں تک کہ جب استدلال ہمارا ساتھ چھوڑ دے تو صرف وجود مادہ کے امکان کی بنا پر اپنے تعصب کی پیروی کرتے ہیں، اور اس ضعیف امکان کو کامیاب اور معنی خیز بنانے کے لیے تخیل کو پوری ڈھیل دیکر عقل کی بندش اور قابو سے باہر کر دین، تاہم اس ساری کوہ کنڈنی کا حاصل صرف اتنا نکلتے گا کہ خدا کے ذہن میں کچھ نامعلوم تصورات موجود ہیں، کیونکہ خدا کے متعلق سبب غیر لازم کا لفظ بول کر اگر ہم کوئی معنی سمجھ سکتے ہیں، تو وہ صرف اسی قدر ہیں، اور یہ درحقیقت کسی واقعی شے کے لیے نزاع نہیں ہے، بلکہ محض نام یا لفظ کے لیے

۷۔ - لہذا اب میں اس پر نہیں جھگڑنا چاہتا، کہ آیا ایسے تصورات خدا کے ذہن میں ہیں، اور یہ کہ انکو مادہ کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر بااین ہمہ

ایک بے ذہن جو ہر یا امتداد اور حرکت وغیرہ صفات حیہ کے محل کے وجود پر تم اُٹے رہو تو بسم اللہ میرے نزدیک تو یہ صراحتاً ناممکن ہے، کہ ایسی کوئی شئی موجود ہو۔ کیونکہ ان صفات کا کسی جیس جوہر میں پایا جانا یا اس کے ساتھ قائم ہونا ایک مین تناقض ہو۔

۷۷۔ لیکن تم یہ کہو گے کہ گو امتداد اور اسی طرح کے دوسرے صفات و اعراض جنکو ہم محسوس کرتے ہیں، ان کے لیے کوئی بے ذہن محل نہ ہوتا، تاہم یہ ممکن ہے کہ ایک بے حس حرکت اور غیر مدرک جوہر یا محل بعض دوسرے ایسے صفات کے لیے پایا جاتا ہو، جو ہمارے لیے اسی طرح ناقابل فہم ہیں، جس طرح ایک پیدائشی اندھے کے لیے رنگ، کیونکہ ہم ان کے احساس کے قابل کوئی حاسہ ہی نہیں رکھتے۔ اور اگر ہمارے پاس وہ نیا حاسہ ہوتا، تو ہم ان کے وجود میں اس سے زیادہ شبہ نہوتا، جتنا ایک اندھے کو، اگر اُسکی آنکھیں کھول دی جائیں، روشنی اور رنگ کے وجود میں ہو سکتا ہے۔ میرا جواب اولاً تو یہ ہے کہ لفظ ماورہ سے جو کچھ تم مراد لیتے ہو، اگر اُسکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہ نامعلوم صفات کا ایک نامعلوم محل ہے، تو اُسکے وجود و عدم سے بحث نہیں، کیونکہ ہم کو اس سے کچھ سروکار ہی نہیں ہے۔ اور محکوم ایسی شئی کے لیے جھگڑنے میں کوئی فائدہ نہیں نظر آتا، جہاں نسبت ہم کو نہیں معلوم کہ کیا ہے اور کیوں ہے۔

۷۸۔ لیکن دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی نیا حاسہ ہوتا تو وہ صرف اور صرف تصورات یا احساسات کا اضافہ کر سکتا تھا۔ اور اس وقت ہم اُن کے کسی غیر مدرک محل میں موجود ہونے کے خلاف وہی دلیل پیش کر دیتے جو شکل، حرکت، رنگ وغیرہ سے متعلق ابھی پیش کیا جا چکی ہے۔ صفات جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے، ان احساسات یا تصورات سے اس کو کوئی شئی نہیں مین جن کا وجود صرف ادراک کرنے والے کے ذہن میں ہے۔

یہ دعویٰ نہ صرف اُن تصورات کے لیے صحیح ہے جن سے ہم سر دست واقف ہیں بلکہ عام ممکن تصورات کے لیے خواہ وہ کسی طرح کے بھی ہوں۔

۷۹۔ مگر تم اب بھی اصرار کر سکتے ہو کہ اچھا اس سے کیا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس وجود مادہ کے یقین کے لیے کوئی ثبوت نہیں؟ اور ہم اس کا کوئی استعمال و مصرف نہیں بنا سکتے یا اس کے ذریعہ کسی شے کی تشریح نہیں کر سکتے، یا یہ تک تصور نہیں کر سکتے کہ اس لفظ کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ باوجود ان تمام باتوں کے یہ کہنا کہ مادہ موجود ہے، اور محض محل تصورات یا جوہر ہونے کی ایک کلی حیثیت ہے، کوئی تناقض نہیں رکھتا۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ ان الفاظ کے معنی کی کسی خاص توضیح یا تنصیص سے شدید شکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ میرا جواب یہ ہے کہ جب الفاظ کا استعمال بغیر کسی معنی کے ہے، تو پھر چاہے جس طرح انکو باہم جوڑ دو کوئی تناقض کا خطرہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً تم کہہ سکتے ہو کہ دو اور دو سات ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ اعلان کر دو کہ ان لفظوں کو تم معمولی معنی میں نہیں لیتے، بلکہ ایک ایسی شے کے علائم کی حیثیت سے استعمال کرتے ہو، جس کو تم نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ اور بعینہ اسی استدلال کی بنا پر تم یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ ایک بے حرکت بے ذہن اور بے اعراض جوہر کا وجود ہے جو ہمارے تصورات کا سبب ہے۔ اور ہم اس دوسرے جملہ سے اُسی قدر سمجھیں گے جتنا پہلے سے۔

۸۰۔ جب آخری اعتراض تمہارا یہ ہو سکتا ہے کہ اچھا اس میں کیا نقصان ہے کہ ہم جوہر مادی سے باز دعویٰ داخل کرتے ہیں، اور صرف اس پر قائم رہتے ہیں کہ مادہ کوئی نامعلوم چیز ہے، وہ نہ جوہر ہے، نہ عرض، نہ روح ہے، نہ تصور، وہ بے حرکت ہے، بے ذہن ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل تاثر ہے، غیر متبدل ہے، اور کسی مکان میں موجود

نہیں ہے؟ کیونکہ تم یہ کہو گے، کہ جو اعتراضات مادہ کی جوہریت، سببیت یا کسی اور ایجابی یا اضافی مفہوم پر وارحکے جاسکتے ہیں، انکی مادہ کی اس سلبی تعریف میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے، کہ اگر تم کو اس میں کوئی فائدہ نظر آتا ہے کہ لفظ 'مادہ' کو اسی مفہوم میں استعمال کرو، جس میں لوگ، لاشی، کو استعمال کرتے ہیں، تو تم ایسا کر سکتے ہو، اور اپنے محاورہ میں ان دونوں لفظوں کو مترادف اور ایک دوسرے کا قائم مقام بنا سکتے ہو، کیونکہ میرے نزدیک مادہ کی اس تعریف کا نتیجہ ہی یہ ہے۔ اس لیے کہ جب میں اس تعریف کے اجزاء پر مجموعاً یا انفراداً توجہ سے غور کرتا ہوں، تو جو اثر یا مفہوم ذہن میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس سے مختلف نہیں ہوتا، جو لفظ لاشی سے پیدا ہوتا ہے۔

۸۱۔ شاید تم یہ جواب دو گے، کہ مذکورہ بالا تعریف میں ایک ایسی شئی داخل ہے جو مادہ کو لاشی سے پوری طور پر ممتاز کر دیتی ہے، یعنی ذاتیت، کوئیت، یا وجود کا ایجابی اور مجرد مفہوم۔ میں مانتا ہوں، کہ بے شک، جو لوگ کلیات اور مجردات سازی کی قوت رکھنے کے مدعی ہیں، وہ اس طرح باتیں کرتے ہیں کہ گویا دریافتاً وہ ایک تصور رکھتے ہیں، جو مجرد ترین اور انتہائی کلی تصور ہے۔ اور جو میرے لیے سب سے زیادہ ناقابل فہم ہے۔ البتہ میرے پاس اس سے انکار کی کوئی وجہ نہیں کہ روح یا نفس کی بہت سی، ایسی مختلف الملیج اور متفاوت الاستعداد انواع موجود ہیں، جنکی قوتیں، تعداد اور وسعت دونوں کے لحاظ سے ان قوتوں سے فائق ہیں، جو میری ہستی کے خالق نے مجھ کو عطا کی ہیں۔ اور محض اپنے ذاتی چند، محدود، اور تنگ منافذ حس کی بساط پر ان تصورات کے قیاس اور فیصلہ کا دعویٰ، جو ہرگز میں روح کی ان تھک قوت مختلف النوع نفوس پر نقش کر سکتی

یقیناً ایک انتہائی حماقت اور تخمین ہے۔ کیونکہ تصورات یا احساسات کے بہت سے ایسے اصناف ہو سکتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے اور میرے تمام ادراکات سے اُس قدر مختلف ہوں، جتنا رنگ آواز سے ہے۔ لیکن ارواح اور تصورات کے بیشمار ممکن الوجود انواع کے مقابل میں اپنی فہم کے نقص و تصور کا چاہے جتنی آمادگی اور استعداد سے اعتراض کر لوں، پھر بھی ذہن اور تصور، مدرک اور ادراک سے مجرّد اور علیحدہ ہستی، یا وجود کا دعویٰ، میں گمان کرتا ہوں کہ ایک صریح تناقض اور لفظوں کا کھیل ہے۔

اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے، کہ ہم اُن اعتراضات پر بھی غور کر لیں، جو مذہب کی جانب سے امکناً ہمارے اصول پر کئے جاسکتے ہیں۔

۸۲۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گواہی کے واقعی وجود کے لیے خود لائل عقل سے ماخوذ ہیں، وہ برہان کی حیثیت نہ رکھتے ہوں، تاہم صُحُفِ مقدسہ اس باب میں اس قدر واضح اور صاف ہیں، کہ ایک مقول عیسائی کو اس امر کا اطمینان و اذعان کر لینے کے لیے بالکل کافی ہیں، کہ اجسام فی الواقع موجود ہیں اور محض تصورات کے ماسوا کوئی شے ہیں۔ کیونکہ کتاب مقدس میں ایسے بے حساب واقعات مذکور ہیں، جو بدادہ لکڑی پتھر، پہاڑ، دریا، اور انسانی اجسام کے وجود واقعی کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقدس یا غیر مقدس کوئی کتاب بھی جو جس میں یہ یا اس طرح کے اور الفاظ اپنے عامی مفہوم میں یا باطنی سمجھکر استعمال کئے گئے ہیں، اُن میں سے کسی کی صداقت کو بھی ہمارے نظریہ کی بنا پر حرف گیری کا خطرہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے، کہ ان چیزوں کا واقعی وجود اور اجسام کا ہونا یا جسمانی جواہر تک کا ہونا، بشرطیکہ عامیانہ مفہوم لیا جائے، ہمارے اصول کے خلاف نہیں۔ اور اشیاء و تصورات، حقائق و ہمیات کا فرق پوری وضاحت

کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے (بند ۲۹-۳۰-۳۳-۳۴ وغیرہ دیکھو) رہا فلاسفہ کا مادہ یا علاج
 از ذہن اشیا کا وجود، تو میں خیال کرتا ہوں، کہ ان کا صحائف میں کمین بھی ذکر نہیں ہے
 ۸۳۔ دوسری بات یہ ہے، کہ خارجی چیزوں کا وجود ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا سبکو تسلیم ہے
 کہ الفاظ کا اصلی اور خاص کام صرف اتنا ہے، کہ وہ اشیا یا ہمارے تصورات پر محض اس
 حیثیت سے دلالت کریں جس حیثیت سے ہم کو ان کا علم و ادراک ہوتا ہے۔ لہذا یہ
 بالکل صاف نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو اصول ہم نے قائم کئے ہیں ان میں اور زبان کی اہمیت
 و صحت استعمال میں کوئی تعارض نہیں، اور ہماری روزانہ کی گفتگو میں خواہ وہ کسی قسم
 کی ہو، جہان تک سمجھنے سمجھانے کا تعلق ہے، کوئی رخنہ نہیں پڑتا، لیکن جو کچھ ہم اپنے پھلے معروضات
 میں، نہایت شرح و مبطل کے ساتھ کہہ آئے ہیں، ان سے یہ تمام باتیں اس درجہ واضح
 اور منقح ہو جاتی ہیں، کہ اب ان پر زیادہ اصرار فضول ہے۔

۸۴۔ تاہم اتنا الزام پھر بھی کم از کم لگایا جائے گا، کہ ہمارے اصول کی بنا پر معجزات
 کی عظمت و قوت بہت گھٹ جاتی ہے۔ عصائے موسیٰ کی نسبت ہم کو کیا سمجھنا چاہیے؟ کیا یہ
 حقیقتاً سانپ نہیں ہو گیا تھا، اور صرف دیکھنے والوں کے تصورات کا رد و بدل تھا؟ اور
 کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے، کہ ہمارے نجات دلانے والے نے قائم کی دعوت و لمیمہ میں
 اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا، کہ ہمانوں کی بصارت، شامہ، اور ذائقہ کو اس طرح مسخر کر لیا، کہ
 ان سب کے اندر بس می کا محض ایک تصور پیدا کر دیا؟ یہی تمام اور معجزات کی نسبت بھی
 کہا جاسکتا ہے، جبکہ اصول مذکورہ کی بنا پر محض ایک طرح کا فریب ذہن اور التباس حواس
 سمجھنا چاہیے۔ میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں، کہ نہیں عھسا واقعی سانپ بن گیا تھا، اور پانی
 لے قائم میں کسی شادی کے موقع پر ہی گھٹ گئی۔ مسیح نے شکون میں پانی بھرا دیا، جو می بن گیا۔ دیکھو یوحنا
 باب ۲۔

واقعی ہے۔ اور یہ بات بند ۳۴ اور ۳۵ سے بالکل واضح ہے کہ یہ جواب میرے سابق دعاوی کے تناقض نہیں ہے۔ بلکہ یہ واقعی اور غیر واقعی مسئلہ اس قدر شرح و بسط کے ساتھ بار بار باہر لایا جا چکا ہے اور اسکی بنا پر جو دشواریاں لاحق ہو سکتی ہیں، ان کا جواب سابق مباحث سے اس درجہ سہولت کے ساتھ حاصل کیا جاسکتا ہے، کہ یہاں اپنے محل پر اسکی تشریح و تفصیل پڑھنے والوں کی فہم کی ہتک ہے۔ صرف اتنا کہنا ہے کہ دسترخوان پر جو لوگ موجود تھے، اگر انھوں نے فی دیکھی، سونگھی، چکھی، اور پی، اور اسکے تمام اثرات محسوس کئے، تو میرے نزدیک اس کے واقعی کئے ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ مختصر یہ کہ معجزات کی واقفیت کے متعلق ہمارے اصول کی بنا پر کسی قسم کے شک یا تردید کی گنجائش نہیں، بلکہ اسے مقبول عام اصول، کی بنا پر البتہ طرح طرح کے اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں، اسلئے ہمارے اصول بجائے معجزات کے مخالف پڑنے کے دراصل موافق ہیں۔

۸۵۔ ان تمام اعتراضات کو میں نے واضح سے واضح اور صاف ترین روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور جتنا وزن اور زور اپنایا جاسکتا تھا، دیا ہے، اب ان سے نیٹ چکنے کے بعد ہم خود اپنے اصول کے لوازم و نتائج پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

ان میں سے بعض تو پہلی ہی نظر میں سامنے آجاتے ہیں: مثلاً وہ متعدد دین اور پیچیدہ مسائل جن پر فکر و تفحص کی بڑی بڑی ہمتیں صرف کی جا چکی ہیں، فلسفہ سے کلیۃً خارج البلد ہو جاتے ہیں۔ جو جسمی میں فکر و ادراک کی قابلیت ہے یا نہیں، ماوہ لائی نہایت منقسم ہو سکتا ہے یا نہیں، اور یہ روح یا ذہن پر کیونکر عمل کرتا ہے۔ یہ اور اسی قسم کی اوجہ حقیقات ہر زمانہ میں فلاسفہ کی غیر ختم تفریح اور ویچی کا سرمایہ رہی ہیں۔ لیکن چونکہ ان تمام سوالات و تحقیقات کا سارا دار و مدار ماوہ کے وجود پر تھا، اسلئے اب ہمارے اصول کے اندر

انکی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ اسی طرح مذہب و حکمیات (سائنس) کے لیے بھی ان اصول کے اندر بہت سے فائدہ ہیں، جبکہ مقدمات سابقہ سے نہایت آسانی کے ساتھ استنباط ہو سکتا ہے۔ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کا بیان آگے آویگا۔

۸۲۔ جو اصول بنے پیش کئے ہیں، ان کی رو سے قدرتا تمام معلومات انسانی کی تحلیل و غذائات میں ہو جاتی ہے، یعنی تصورات اور اذہان جنہن سے ہر ایک پر ہم علی الترتیب بحث کریں گے۔

سب سے پہلے تصورات یا غیر مدرک چیزوں کو لو۔ ان چیزوں کی نسبت ہمارا علم ہمیشہ نہایت تاریک اور پیچیدہ رہا ہے، اور نہایت خطرناک غلطیوں میں ہم مبتلا رہے ہیں جبکی وجہ صرف محسوسات کا دھڑا وجود ماننا ہے، ایک تو وہ جو قابل فہم یا ذہن میں ہے دوسرے حقیقی اور ذہن سے باہر، جسکی بنا پر خیال کیا جاتا ہے، مگر یہ غیر مدرک چیزیں نفس اور اک ذہن سے علاوہ اپنا ایک ذاتی، خارجی وجود رکھتی ہیں۔ یہی خیال، جسکے متعلق ثابت کیا جا چکا ہے، کہ محض بے بنیاد اور مہمل ہے، تشکیک کی جڑ ہے۔ کیونکہ جب تک لوگ یہ خیال کرتے رہے کہ حقائق کا وجود ذہن سے باہر ہے اور انسان کا علم اسی حد تک حقیقی ہے، جس حد تک وہ ان موجود فی الخارج حقائق کے مطابق ہے، تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہی تھا، کہ وہ کبھی یہ یقین نہ کر سکیں کہ انسان کو سرے سے کوئی بھی حقیقی علم حاصل ہے۔ کیونکہ اسکے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ جن چیزوں کا آدمی کو حس و ادراک ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کے مطابق ہیں یا نہیں، جبکہ اس وادراک کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور جو ذہن سے باہر موجود ہیں؟

۸۳۔ رنگ، صورت، حرکت، استداد، وغیرہ کو اگر محض ادراکات ذہنی خیال کیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان کا مل علم حاصل ہے کیونکہ انکی حقیقت اس ادراک کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں۔

لیکن اگر یہ خیال کیا جائے کہ اصلی موجودات ذہن سے باہر ہیں اور یہ چیزیں محض انکی
 فعل و تشبیہ ہیں، تو پھر لامحالہ تشکیک میں مبتلا ہو جانا پڑتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم تصور
 ظواہر کو جانتے ہیں، نہ کہ چیزوں کے حقیقی صفات کو۔ اور کسی شے کا حقیقی یا ذاتی امتداد
 شکل اور حرکت کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس کا جاننا ہمارے لیے ناممکن محض ہے، ہم
 خالی اس نسبت یا علاقہ کو جان سکتے ہیں جو ان کو ہمارے حواس کے ساتھ حاصل ہے۔
 اس اصول کی بنا پر چیزیں تو اپنی جگہ پر جیسی ہیں ویسی ہی رہتی ہیں، البتہ ہمارے تصورات
 بدلتے رہتے ہیں، اب یہ فیصلہ کہ ان تصورات میں سے حقیقت کا کون سا تصور نمایندہ
 ہے، یا یہ کہ سرے سے ان میں سے کوئی بھی نمایندہ حقیقت ہے یا نہیں، ہماری قدرت
 سے باہر ہے۔ لہذا جو کچھ بھی ہم جانتے دیکھتے سنتے، اور محسوس کرتے ہیں اسکی بساط ایک
 بے بنیاد و ہم و خیال سے زیادہ نہیں رہ جاتی جسکو حقیقی اشیاء سے کوئی مناسبت نہیں۔
 یہ سارا تشکیکی رجحان صرف اس فرض سے پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی اشیاء اور ان کے تصورات
 دو مختلف چیزیں ہیں، اور یہ کہ اول الذکر ذہن سے باہر، اور بغیر ادراک کے ہوئے
 موجود ہیں۔ اس بحث کی کسی قدر تفصیل کر کے، یہ ثابت کر دینا نہایت آسان کام ہے
 کہ ہر زمانہ کے شکیکین کے دلائل کی بنیاد تمام تر اسی موجودات خارجی کی فرض پر رہی ہے۔
 ۸۸۔ جب تک ہم غیر مدرک چیزوں کی جانب نفس انکے ادراک کے سوا کسی اور
 واقعی وجود کا انتساب کرتے رہیں گے، اسوقت تک نہ صرف کسی حقیقی غیر مدرک شے کی
 ماہیت کا ثبوت و شہادت کے ساتھ معلوم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے، بلکہ نفس اس کے
 موجود ہونے تک کا پتہ نہیں لگا سکتے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفہ کو اپنے حواس پر بھروسہ
 نہیں رہا، وہ زمین و آسمان اور تمام محسوسات، بلکہ خود اپنے اجسام تک کے وجود کو

شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور بے انتہا جانفشانی اور معرکہ آرائی کے بعد بھی اس اعتراف پر بے بس ہیں کہ ہم محسوسات کے وجود کا کوئی بھی بدیہی یا برہانی سہ نہیں حاصل کر سکتے۔ لیکن یہ سارا شک و شبہ جو ذہن کو گمراہ اور پراگندہ کرتا ہے اور فلسفہ کو دنیا کی نظروں میں مضحکہ خیز بنا دیتا ہے، انا فانا ناپید ہو جاتا ہے، اگر ہم صرف اتنا کریں کہ اپنے لفظوں کو بامعنی کہیں اور ذاتی، خارجی، ہستی وغیرہ اصطلاحات کو، جو خدا معلوم کس چیز پر دلالت کرتے ہیں، اپنی تفریح خاطر اور دلچسپی کا سامان نہ قرار دیں۔ لیکن میرے لیے تو ان چیزوں میں شک کرنا بھکا واقعاً جو اس سے اور اک کرتا ہوں اتنا ہی مشکل ہے جتنا خود اپنے وجود میں کرنا کیونکہ جب یہ مان لیا گیا، کہ کسی غیر مدرک شے کا وجود اس کا اور اک کیا جانا ہی ہے، تو پھر یہ ایک کھلا ہوا تناقض ہے، کہ کوئی چیز جسکو ہم اس وقت حائے بس یا بصر سے اور اک کر رہے ہیں، وہ بعینہ اس وقت غیر موجود یا معدوم ہو۔

۸۹۔ حقیقی اور صحیح علم کا ایک ایسا مستحکم نظام قائم کرنے کے لیے جو تشکیک کے حملوں کے سامنے سپر ہو سکے کوئی شے اس سے زیادہ اہم نہیں ہے، کہ پہلے یہ پوری وضاحت سے طے کر لیا جائے کہ لفظ شے، حقیقت اور وجود کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ جب تک ان لفظوں کے معنی نہ متعین ہو جائیں، اس وقت تک اثبات کے حقیقی وجود کے بارہ میں لڑنا، یا اسکی نسبت کچھ جاننے کا ادا محض لغو اور بے نتیجہ ہے۔ شے یا ہستی تمام عالم کی چیزوں کے لیے ایک ہمہ گیر نام ہے، جسکے اندر دو بالکل متنازع اور مختلف الجنس اصناف یعنی اذہان اور تصورات داخل ہیں، خمین بجز نام کے اور کوئی بات مشترک نہیں۔ مقدم الذکر فاعل اور ناقابل انقسام (ناقابل نسأد) جواہرین، اور موخر الذکر بے حرکت اور سرع الزوال، یا

لے دوسرے ایڈیشن میں یہ لفظ نہیں ہیں۔

قائم باغیر چیزیں ہیں، جو بذات خود نہیں موجود بلکہ اذہان یا روحانی جواہر کے ساتھ قائم و موجود ہیں (۱) ہم کو اپنے وجود کا علم ایک قسم کے اندرونی احساس یا فکر سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے اذہان کا محض استدلال سے۔ اتنا کہنا جاسکتا ہے کہ ہلوگ اپنے اپنے اذہان یعنی نفوس یا فاعل ہستیوں، کا ایک طرح کا علم یا درک تو رکھتے ہیں، لیکن یہ علم یا درک صحیح معنی میں تصور نہیں ہے۔ اسی طرح ہم اشیاء یا تصورات کے مابینی علالت کو بھی جانتے یا انکا درک رکھتے ہیں۔ لیکن یہ علالت خود تصورات یا اشیاء سے اس حیثیت سے ممتاز اور الگ ہیں، کہ موخر الذکر کا ادراک بلا مقدم الذکر کے ادراک کے ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک تصورات، اذہان اور علالت سب کا اپنی اپنی حیثیت سے انسان کو علم ہوتا ہے، اور اب کی سب بحث و گفتگو کا موضوع ہیں، اور یہ کہ تصور کی اصطلاح کو تسامحاً ہر اس چیز پر دلالت کے لیے وسیع کیا جاسکتا ہے، جسکو ہم جانتے، یا جسکا کسی طرح کا درک رکھتے ہیں)

۹۰۔ ہم اس کے منکر نہیں، کہ جو تصورات حواس پر منتقل ہوتے ہیں، وہ حقیقی چیزیں ہیں، یا حقیقتہً موجود ہیں۔ لیکن ہم اسکا قطعی انکار کرتے ہیں، کہ وہ تصورات ان ذہنوں سے باہر موجود ہو سکتے ہیں، جو ان کا ادراک کرتے ہیں، یا یہ کہ وہ، ذہن سے باہر موجود چیزوں کی نقل و شبیہ ہیں۔ کیونکہ کسی احساس یا تصور کا محسوس یا مدرک ہونا ہی، انکی ہستی ہے، اور

۱۔ بند کا یہ بقیہ مکرر دوسرے ایڈیشن میں اضافہ کیا گیا ہے، جیسا کہ اسنے اور جگہ بھی درک و تصور میں تفسیر کرتے وقت کیا ہے مثلاً بند ۱۴۲۔

۲۔ تصور (ایڈیا) اور درک (موشن) میں برکے جو کچھ تفریق کرنا ہے اسکا اصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ درک کسی شے کا علم بوجہ امراد ہے یعنی لفظ کے معنی مرادی کا سمجھ میں آجانا، بے اس کے کسی مراد کا ذہن میں کوئی بندھا ہوا تصور یا مثال حاصل ہو۔ دیکھو بند ۱۴۲۔

۳۔ یعنی تصورات کے باہمی علالت کا ادراک بغیر تصورات کے ادراک کے ہو سکتا ہے۔ صاف مطلب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ کہ کیا ہے۔

ایک تصور تصور کے سو کسی اور شی کے مشابہ نہیں ہو سکتا۔ البتہ حواس سے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انکو اس حیثیت سے بیرونی یا خارجی کہا جاسکتا ہے، کہ اُن کو خود ادراک کرنے والا ذہن نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک اور روح جو اُس ذہن سے بالکل ممتاز اور الگ ہے اس پر منتقل کر دیتی ہے۔ اسی طرح اشیا جی ایک اور مفہوم میں بھی خلیج از ذہن کی جاسکتی ہیں یہی جب وہ ہمارے علاوہ کسی دوسرے ذہن میں موجود ہوتی ہیں مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں تب بھی وہ چیزیں موجود ہو سکتی ہیں جنکو میں دیکھا تھا لیکن کسی دوسرے ذہن میں۔

۹۱۔ یہ خیال کرنا نہایت غلطی ہوگی کہ جو کچھ اوپر کہا گیا ہے، اس سے حقائق اشیا کی نفی یا استحقاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تو مقبول عام اصول کی بنا پر بھی اعتراف ہے، کہ امتداد، حرکت، یا یہ لفظ واحد تمام صفات حسی کسی محل کے محتاج ہیں، کیونکہ وہ بذات خود نہیں موجود ہو سکتے۔ ساقی جن اشیا کا حس سے ادراک ہوتا ہے، انکی نسبت بھی یہ مسلم ہے، کہ انہیں صفات محسوسہ کے مختلف مجموعوں کے سوا کچھ اور نہیں ہیں، لہذا وہ بھی لازماً بذات خود قائم و موجود نہیں ہو سکتیں۔ یہاں تک تو سب کا اتفاق ہے۔ بس اب اگر ہم محسوسات کے ایسے مستقل بالذات وجود کا انکار کرتے ہیں، جو کسی جوہر یا محل کے ساتھ وابستہ اور قائم نہ ہو، تو انکی مقبول عام حقیقت میں سے ہم کسی شے کو حذف یا منہا نہیں کرتے، اور نہ اس حیثیت سے کسی بدعت کے جرم ہیں۔ صرف اختلاف اس قدر ہے، کہ ہمارے نزدیک، وہ بے ذہن چیزیں، جبکہ علم حواس سے ہوتا ہے، انکا نفس احساس یا ادراک سے لگ کوئی وجوہ نہیں اور اسی لیے اُن غیر متساوی اور ناقابل انقسام، جواہر یا نفوس کے علاوہ، جو ان پر منحصر ہیں، اور ان کا احساس و ادراک کرتے ہیں، کسی اور جوہر میں یہ نہیں موجود ہو سکتیں، لیکن فلاسفہ، حامی آدمی کی طرح اسکے قائل ہیں کہ یہی حسی صفات، ایک بے حرکت، متناہ اور غیر مدرک جوہر

کے ساتھ قائم ہیں، جسکو وہ مادہ کہتے ہیں، اور جسکی جانب وہ ایک طبیعی وجود کا انتساب کرتے ہیں، جو تمام ذمی اداک ہستیوں سے باہر، اور بلا کسی ذہن کے اداک کئے ہوئے موجود ہے، بلکہ خود خلاق کائنات کے ازلی ذہن سے بھی بے نیاز ہے، اور اُس کے اندر اپنے ان خلق کردہ جواہر جمیہ کے صرف تصورات کا وجود مانتے ہیں، بشرطیکہ وہ ان جواہر جمیہ کے مخلوق ہونے کو سرے سے مانیں بھی۔

۹۲۔ کیونکہ بطرح مادہ یا جوہر جمی کا اعتقاد تشکیک کا اصلی عمود اور سہارا رہا ہے، جیسا کہ ہم واضح طور پر ثابت کر چکے ہیں، اسی طرح الحاد اور لامذہبیت کی فاجرانہ عمارتیں بھی اسی اساس پر اُٹھائی گئی ہیں۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ لاشی سے مادہ کی آفرینش کا تصور ایک ایسی عظیم دشواری خیال لگتی ہے، کہ ہمد قدیم کے مشہور ترین فلاسفہ جن میں خدا کے ماننے والے تک شامل ہیں مادہ کو غیر مخلوق اور خدا کا شریکِ ازلیت جانتے ہیں۔ یہ جوہر مادی ہر زمانہ میں ملاحدہ کا کس درجہ حلیف و معاون رہا ہے، اسکی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے۔ انکے تمام پیرِ عظمت و ہمتِ نظامات کا اس پر مبنی ہونا، اتنا بین، اور قطعی ہے کہ اس ستون کو نکالتے ہی انکی ساری عمارت نیچے آجاتی ہے، یہاں تک کہ پھر یہ مطلق ضروری نہیں رہتا کہ ملاحدہ کے ہر خبیث فرقہ کے لغویات کے ساتھ الگ الگ کوئی خاص اعتنا کیا جائے۔

۹۳۔ رہا فاجر اور ناپاک اشخاص کا غیر مادی جوہر پنہی اڑا کر، اور روح کو بھی جسم کی طرح منقسم اور قابلِ فساد سمجھ کر ان نظاماتِ جالینِ آسانی کے ساتھ پھنس جانا، جو انکے میلانات کے موافق و ملائم ہیں، اور چیزوں کی بناوٹ اور خلقت کو کسی قسم کے اختیار عقل اور مقصد پر مبنی نہ قرار دینا، بلکہ بجائے اسکے تمام موجودات کی اصل اور بڑ ایک قائم بالذات بے عقل، اور غیر مدرک جوہر کو جانتا۔ اور ان لوگوں کی باتوں پر کان دھرنا، جو ربانیت یا احوالِ عالم پر کسی

برتر روح کی نگرانی اور معائنہ کے منکر ہیں، اور سارے سلسلہ حوادث کو یا تو گورنہ اتفاق کی جانب منسوب کرنا، یا ایک اضطراری اور مجبورانہ وجوب کی جانب، جو ایک جسم کی دوسرے جسم پر تاثیر و تصرف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تمام باتیں بالکل قدرتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف میں خیال کرتا ہوں، کہ بہتر اصول اور نظامات کے لوگ یہ جانتے ہیں کہ مذہب کے دشمن غیر درک مادہ پر بے اتہنا زور دیتے ہیں، اور ہر چیز کو اسی میں داخل کر دینے کی کوشش و تدبیر میں لگے رہتے ہیں، یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوں گے، کہ اب یہ اعدائے مذہب اس بڑے سہارے اور تائید سے محروم کر دیے گئے ہیں، اور اس واحد قلم سے نکال دیئے گئے، جسکے باہر ایٹیکورس اور ٹائیس کے پیرو اپنے ادعا کے لیے سایہ تک کا سہارا نہیں رکھتے، اور نہایت آسانی اور سہولت کے ساتھ زیر ہو جاتے ہیں۔

۹۴۔ غیر محسوس مادہ یا اجسام کے وجود کا اعتقاد، نہ صرف ملاحدا اور جبریت کے لیے تائید اور پناہ رہا ہے، بلکہ شرک اور بت پرستی کے تمام اصناف کا اسی پر دار و مدار ہے۔ اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ جی چیزیں محض انکے ذہنی احساسات ہیں، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہیں، تو کچھ شک نہیں کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ و عبادت کبھی نہ کرتے۔ بلکہ ان کی تعظیم و نیاز مندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزوں کی پیدا کرنے والی اور پروردگار ہے۔

۹۵۔ ہمارے معتقدات میں اسی اہل اور نامعقول اصول کی آمیزش نے عیسائیوں کے لیے کچھ کم دشواریاں نہیں پیدا کر رکھی ہیں۔ مثلاً ایک حشری کے عقیدہ کو لو کہ بہر

لے ایکورس قدیم زمانہ کا، یعنی یونانی دور کا مشہور مادی ہے، اور بائیس عہد جدید کے مادیین کا کٹنا چاہیے سرعہ کوٹھا۔

فرقہ سوسینیہ نے کتنے شبہات اور اعتراضات وارد کئے ہیں، لیکن کیا ان میں قوی ترین اعتراضات تک کی بنیاد ہویت جسم کے فرض پر نہیں ہے، یعنی یہ کہ گو جسم اپنی شکل یا صفات محسوس کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، لیکن بہ لحاظ اپنے جوہر مادی کے ہمیشہ یکساں اور غیر متغیر رہتا ہے؛ لہذا اگر تم اس جوہر مادی کو اڑا دو، جسکی ذات دہویت کا سارا جھگڑا ہے، اور جسم سے صرف وہ مراد لو، جو کچھ معمولی سیدھے سادے آدمی اس لفظ سے سمجھتے ہیں، یعنی وہ چیز جو براہ راست مرئی اور محسوس ہے، اور جو صرف حسی صفات یا تصورات کا مجموعہ ہے، پھر دیکھو کہ ان کے زبردست سے زبردست اور ناقابل جواب اعتراض کس طرح بیچ اور نابود ہو جاتے ہیں۔

۹۶۔ مادہ کو کائنات سے خارج کرتے ہی وہ اپنے ساتھ تمام اُن شکلاں اور فاعلانہ خیالات، چونکہ دینے والے سوالات و اعتراضات کو بہالیا جاتا ہے جولا ہوتین اور فاعلہ دونوں کی راہ کے لیے خار ہیں، اور انسان کے لیے اس قدر بے سود ہیں کہ اسکی بیچ کنی کے لیے جو دلائل منہ پیش کئے ہیں اگر وہ ناکافی بھی ہوں (اگرچہ میرے نزدیک ان کا کافی ہونا بتین اور قطعی ہے) جب بھی محکومین ہے کہ علم، امن اور مذہب کے دوست رکھنے والے بھی چاہیں گے کہ کاش یہ کافی ہوں۔

۹۷۔ محسوسات کے وجود خارجی کے عقیدہ کے علاوہ حقیقی علم کی راہ میں دشواریوں اور لغزشوں کا ایک اور بھی بڑا سرچشمہ ہے، یعنی تصورات مجرورہ کا مسئلہ، جسکی مقدمہ میں تفصیل

۱۔ یعنی یلیو، سوسینس اور فاسٹوسینس کے اتباع۔ یہ دونوں اٹلی کے باشندے تھے، سولہویں صدیء میں ۴۴ سال آگے چھپے پیدا ہوئے۔ یہ تثلیث اور الہیت مسیح کے منکر تھے۔ متعصب عیسائی انکو ملحد و بددین کہتے تھے۔ لیکن دراصل ان کی حیثیت مصلحین دین یا تکلمین کی تھی۔ متعدد حالات کے لحاظ سے یہ ہمارے سرسید و شبلی کی حیثیت رکھتے تھے۔

گذر چکی ہے۔ دنیا کی وہ معمولی اور صاف چیزیں جسے ہم اچھی طرح مانوس، اور جھکپوڑی طرح جانتے ہیں جب ان پر مجرد حیثیت سے غور کرو تو عجیب و غریب دشواری پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بالکل ناقابل فہم ہو جاتی ہیں۔ زمان، مکان، اور حرکت کو جب جزئی اور مشخص حیثیت سے لوتو یہ ایسی چیزیں ہیں، جنکو ہر آدمی جانتا ہے، لیکن یہی چیزیں جب کسی عالم الہیات کے ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں، تو اتنی مجرد اور دقیق ہو جاتی ہیں کہ معمولی فہم کا آدمی کچھ سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اپنے نوکر کو حکم دو کہ تمکو فلان وقت، فلان جگہ ملے، وہ کبھی کھڑا ہو کے یہ نہ سوچنے لگے گا، کہ ان لفظوں کے معنی کیا ہیں۔ کیونکہ اس خاص وقت اور جگہ یا اس حرکت کے سمجھنے یا تصور کرنے میں جسکے ذریعہ وہ دماغ تک پہنچے گا اس کو ذرا بھی زحمت نہیں لیکن اگر زمانہ تمام ان خاص خاص افعال و تصورات سے، جو دن کو مختلف حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، الگ کر کے خالی استمرار وجود یا مجرد و مودر کے لیے استعمال کیا جائے تو شاید ایک فلسفی بھی اس کے سمجھنے میں چوندھیا جائے گا۔

۹۸۔ میرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمانہ کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں، جو میرے تصورات ذہنی کی ہیمن آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں کھوجا جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لانیل پیچیدگیوں میں گرفتار ہوتا ہوں۔ اصل یہ ہے کہ میں ایسے زمانہ کا سرے سے کوئی تصور نہیں رکھتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر النہایت قابل تقسیم ہے، اور اس طرح اس کا ذکر کرتے ہیں کہ بجائے اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہی کیونکہ یہ عقیدہ آدمی

۱۔ ایسے کہ جب زمانہ لائی نہایت مضمر ہے تو بالاحوال اس کے اجزاء کی تقسیم بھی متناہی نہیں ہو سکتی۔ لہذا انسان کی زندگی کی ہر آن متناہی اجزاء پر مشتمل ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یا تو آدمی بلا شعور ان گنت قرون اور زمانوں کو طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اس کے عدم شعور کی یہ وجہ ہے، کہ ہر لمحہ وہ فنا ہوتا رہتا ہے۔

کو یا تو یہ ماننے پر مجبور کر دیتا ہے کہ وہ لائق اور قانون کو بلا شورش طے کرتا چلا جاتا ہے، یا پھر اپنی زندگی کی ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے، اور یہ دونوں باتیں برابر درجہ کی لغو معلوم ہوتی ہیں۔ لہذا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمانہ ہمارے ذہنی تصورات کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماوراء کوئی شئی نہیں ہے، جس سے لازم یہ آتا ہے کہ کسی محدود نفس کے استمرار کا اندازہ ٹھہرنا تصورات یا انحال کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن میں کیے با دیگرے آتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ روح ہر وقت کچھ نہ کچھ خیال کرتی رہتی ہے اور سچ یہ ہے کہ شخص بھی اپنے خیالات میں تفریق و انقسام پیدا کرے گا یا نفس کے وجود کو اس کے فکر و تصور سے الگ کرنا چاہے گا، تو میں یقین کرتا ہوں کہ یہ کام اُسکے لیے آسان نہ ہوگا۔

۱۱۔ بس اسی طرح جب ہم امتداد اور حرکت کو تمام دوسرے صفات سے مجرد کر کے بذات خود انہیں پر غور کرنا چاہتے ہیں، تو وہ فوراً نگاہ سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ہم طرح طرح کی گمراہیوں اور بے اعتدالیوں میں پھنس جاتے ہیں جن سب کی بنیاد دوسری تجرید پر ہے؛ کیونکہ اولاً تو یہ فرض کیا جاتا ہے، کہ مثلاً امتداد تمام دوسرے حسی صفات سے مجرد کیا جاسکتا ہے، ثانیاً یہ کہ نفس امتداد کا وجود اُسی کی خود محسوسیت یا ادراکیت سے بھی جدا کیا جاسکتا ہے، لیکن جو شخص ذرا سوچے گا، اور کچھ کہتا ہے، اُسکے سمجھنے کی کوشش کریگا، تو اسکو اعتراف کرنا پڑے گا کہ تمام صفات حسی احساسات ہونے اور حقیقی ہونے میں یکساں اور مساوی ہیں، اسلئے امتداد اور رنگ دونوں کا وجود فقط ذہن میں ہے، اور ان احساسات ذہنی کی اصلین صرف کسی دوسرے ذہن ہی میں موجود ہو سکتی ہیں، نیز یہ کہ جن چیزوں کا حواس سے علم ہوتا ہے، انکی حقیقت اس سے زیادہ نہیں، کہ وہ بس غمگفت

احساسات کا ایک مجموعہ مرکب، یا (اگر کوئی شخص ایسا کہہ سکتا ہے) باہم آمیختہ مجسم شے ہوتے ہیں جن میں سے کسی کا بھی بغیر احساس کیے ہوئے موجود ہونا نہیں فرض کیا جاسکتا۔

۱۰۰۔ کسی شخص کا خوش ہونا، یا کسی شے کا اچھا ہونا، ہر آدمی جانتا ہے، کہ کیا ہے، لیکن تمام

جزئی خوشیوں سے الگ کر کے نفس خوشی کا یا تمام اچھی چیزوں سے جدا کر کے نفس اچھائی کا مجرد تصور پیدا

کرنا، ایک ایسی شے ہے جسے جاننے یا سمجھنے کا بہت کم لوگ ادعا کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ایک آدمی

منصف اور نیکو کار ہو سکتا ہے، بلا اس کے کہ وہ منصفی اور نیکو کاری کے تعین اور صحیح تصور

رکھتا ہو۔ یہ خیال کہ یہ اور اسی قسم کے دوسرے الفاظ مفاہیم کلی پر دلالت کرتے ہیں، جو تمام

جزئی اشخاص و افعال سے مجرد ہوتے ہیں، ایسا اعتقاد ہے، جسے اخلاق کے مسئلہ کو نہایت

مشکل اور اسکے مطالعہ کو انسان کے لیے نہایت کم نفع کر دیا ہے۔ اسی کا اثر یہ ہے کہ ایک

شخص مدنی علم الاخلاق میں بڑی سے بڑی ترقی کر سکتا ہے، مگر وہ اس کے ذریعہ سے

کبھی بھی زیادہ دانشمند یا زیادہ بہتر آدمی نہیں بنتا۔ نہ وہ یہ جانتا ہے کہ علائق و احوال زندگی

میں کیا ڈھب اختیار کرے کہ وہ پہلے سے زیادہ خود اپنے اور اپنے پڑوسیوں کے لیے مفید

اور کارآمد بن سکے۔ اتنا اشارہ یہ سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ تجرید کے عقیدہ نے علم کے سب سے

زیادہ سودمند حصوں کی بربادی میں کچھ کم شرکت نہیں کی ہے۔

۱۰۱۔ حکمت نظری کے دو بڑے شعبے جو تصورات محسوسہ سے بحث کرتے ہیں فلسفہ طبیعی اور

ریاضیات ہیں جن میں سے ہر ایک کی نسبت کچھ کہنا چاہتا ہوں۔

سب سے پہلے فلسفہ طبیعی کو لیتا ہوں، کیونکہ مشکلین کو اسی میدان میں فتح نصیب

ہوتی ہے۔ ہماری قوتوں کی تنقیص اور انسانی جہل و پستی کی نمائش کے لیے اعتراضات کا

جو سرمایہ وہ استعمال کرتے ہیں اس کا خزانہ یہی ہے کہ چیزوں کی اصلی اور حقیقی ماہیت۔

جاننے کے لیے ہماری کوششیں ناقابل علاج ہے، اسی کو وہ خوب مبالغہ سے رنگتے، اور طول دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمارے حواس ہمارے ساتھ ایک ذلت آمیز استہزا کرتے ہیں، اور ہمارے حیرتوں کے فقط ظاہر اور نمائش سے ہلایا جاتا ہے باقی اصل حقیقت اور اندوئی کیفیات اور ساخت پتھر سے پتھر چیز کی بھی ہماری نظر سے پوشیدہ ہیں، پانی کے ہر قطرہ اور ریت کے ہر ذرہ میں ایک ایسی شے ہے جسکی تہ تک پہنچنا، اور سمجھنا انسانی فہم کی قوت سے باہر ہے لیکن جو کچھ ثابت کیا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ یہ ساری فریاد محض بے بنیاد ہجو اور اپنے حواس سے بے اعتباری اور جن چیزوں کو ہم پوری طرح سمجھتے ہیں انکی نسبت یہ خیال کرنا کہ کچھ نہیں جانتے، محض اپنے ہی غلط اصول کا خمیازہ ہے۔

۱۰۲۔ حقائق اشیا سے اپنی جہالت کے اعلان کا ایک بڑا موجب یہ مقبول عام اعتقاد ہے کہ ہر شے کے افعال و اثرات کی علت خود اسی کے اندر ہے۔ یا یہ کہ ہر شے کی ایک مخفی مہبت ہے، جو اس کے تمام ممتاز خواص و صفات کا سرچشمہ اور منبع ہے، بعض لوگوں نے مظاہر و حوادث کی توجیہ و تشریح چیزوں کے پنہان خصائص سے کرنی چاہی ہے، لیکن اب اکثر ان حوادث کو تحلیل کر کے میکائی اسباب و علل یعنی ناقابل حس ذرات مادی کی شکل، حرکت، وزن وغیرہ صفات و خواص تک پہنچایا جاتا ہے، لیکن اصل یہ ہے کہ روح کے علاوہ کوئی اور فاعل یا علت مؤثر نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ حرکت یا اور دوسرے تصورات کلیتہً بے حس و حرکت ہیں (دیکھو مبدہ ۲) لہذا الوان اصوات وغیرہ کی آفرینش کی تشریح، شکل، حرکت، مقدار وغیرہ سے کرنا لازماً ایک بے سود زحمت ہے۔ اور اسی لیے ہم دیکھتے ہیں، کہ اس قسم کی گشتیں ذرا بھی اطمینان بخش نہیں ثابت ہوتیں یہی علمی العموم تمام ان مشالوں کے لیے کہا جاسکتا ہے، جن میں ایک تصویر یا صفت دوسرے تصویر یا صفت کی علت قرار

دی جاتی ہے۔ اب ہم کو یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے اصول سے کتنے مفروضات اور نظریات سے چھٹکارا مل جاتا ہے، اور نظرت کا مطالعہ کس قدر مختصر ہو جاتا ہے۔

۱۰۳۔ سب سے بڑا میکائلی اصول جو آبجکل رائج اور مقبول ہے کشش ہے، پھر کار زمین کی جانب

گرنے، اور بندر کی موجوں کا چاند کی طرف بلند ہونا بعض لوگوں کے نزدیک پوری طرح اس اصول سے مشرح اور واضح ہو جاتا ہوگا لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا کہ دینے سے کہ یہ سب کچھ کشش

سے ہوتا ہے۔ ہم جہل کی تاریکی سے نکل کر علم کی روشنی میں کیسے آجاتے ہیں؟ کیا یہ ہے

کہ لفظ کشش جذب و میلان کی نوعیت سے آگاہ کر دیتا ہے، اور اس کا فیصلہ کر دیتا ہے

کہ یہ سب کچھ خود اجسام کی باہمی کشش ہی سے واقع ہوتا ہے، اور ایسا نہیں ہو سکتا، کہ کوئی بیرونی

قوت ان کے لیے ایک دوسرے کی جانب دافع اور جاذب ہو؟ مگر چونکہ اسکی کوئی تعیین

نہیں کی جاتی، کہ یہ میلان اجسام میں کس طرح پیدا ہوتا ہے، اس لیے ہم بطرح اسکو کشش کے نام

سے بکار سکتے ہیں، اسی طرح کسی خارجی قوت کے جذب و دفع سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں، کہ لوہے کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ نہایت

مضبوطی سے چپٹے ہوئے ہیں اور اسکی کھشش ہی سے توجہ کی جاتی ہے، لیکن جگہ تو اس میں

بہ اور دوسری مثالوں میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ملتا، کہ نفس اثر یا نتیجہ کے ماسوا کوئی بات

بتلائی گئی ہو۔ کیونکہ وہ طریقہ فعلیت جس سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے، یا وہ علت جو اس نتیجہ کو حادث

کرتی ہے۔ ان باتوں کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

۱۰۴۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اگر ہم چند حوادث و واقعات کو لیکر باہم مقابلہ اور موازنہ کریں

۱۔ یعنی اجسام کا باہمی انصاف یا انجذاب، تو خود ایک محسوس اثر ہے، جسکی بابت یہ امر بحث طلب ہے کہ خود

اجسام کی حقیقت میں داخل ہے یا کہ نہیں اور سے آتا ہے۔

توان کے اندر ہر ایک قسم کی مگرنگی اور یکسانیت نظر آوے گی۔ مثلاً، پتھر کا زمین پر گرنا، سمندر کا چاند کی جانب بلند ہونا، اور چیزوں کے انصاف و انجذاب وغیرہ کو، تو ان میں ایک چیز مشترک ہے۔ یعنی ایک دوسرے کی جانب میلان مقارنت۔ اسی لیے ان میں یا ان کے مثل حوادث میں ایک بھی ایسی شے نہیں ہے، جو اس آدمی کے لیے موجب حیرت و استعجاب ہو، جسے دقت نظری سے فطرت کے ان آثار و نتائج کا مشاہدہ اور موازنہ کیا ہے۔ کیونکہ تعجب و حیرت ہمیشہ اس چیز پر ہوتی ہے، جو غیر معمولی اس کے الگ، اور ہمارے عام مشاہدے کے باہر اور خلاف ہو۔ اجسام کا مرکز ارض کی جانب رجحان اور میلان کچھ بھی عجیب نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ صرف اس لیے کہ زندگی کی ہر آن میں ہم اس کا احساس و مشاہدہ کرتے ہیں، مگر یہ امر کہ اجسام کا اسی طرح کا میلان و انجذاب مرکز ماہ کی جانب بھی ہے، بہتوں کو نہایت عجیب و غریب اور ناقابل توجیہ نظر آئے گا، کیونکہ اس کا مشاہدہ صرف سمندر کے مدین ہوتا ہی، لیکن ایک فلسفی جس کے خیالات و افکار عالم فطرت کے ایک بڑے دائرہ کو محیط ہیں، یہ دیکھ کر کہ زمین کی طرح آسمان کے حوادث و ظواہر میں بھی ایک خاص قسم کی یکسانیت ہے، جس سے یہ پتہ چلتا ہے، کہ تمام اجسام ایک دوسرے کی طرف طبعاً مائل ہیں، اسی کا وہ ایک عام نام کشش رکھ دیتا ہے، یا جو واقعہ تحلیل ہو کر اس کے ماتحت آجاتا ہے، وہ سمجھتا ہے، کہ بس اس کی پوری توجیہ و تحلیل ہو گئی۔ اس طرح وہ مایا جوار کے واقعہ کی کشش سے تشریح کرتا ہی، جو کہ ارض کو چاند کی جانب ہے، اور یہ اس کو کوئی عجیب اور نامانوس شے نہیں معلوم ہوتی، بلکہ فطرت کے ایک قانون کلی کی جزئی مثال نظر آتی ہے۔

۱۰۵۔ لہذا اگر ہم اس فرق و تفاوت پر غور کریں، جو بلحاظ حوادث و واقعات کے علم کے فلاسفہ طبیعی اور عام آدمیوں میں ہے تو معلوم ہو گا کہ اسکی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ فلاسفہ

کسی علت فاعلی کو جو ان حوادث کا باعث ہے، پہلیتے ہیں کیونکہ علت فاعلی تو بہ جز اولادہ روح کے اور کوئی شے ہو ہی نہیں سکتی بلکہ اس فرق کی بنا فطرت کے افعال و مصنوعات کے مابین مماثلت، توافق اور تقارنت کے محض ایک وسیع تر علم و انکشاف پر ہے، جسکے ذریعہ سے جزئی اور خاص خاص اشیاء و نتائج کی تشریح کی جاتی ہے یعنی انکو تحلیل کر کے قوانین کلیہ کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ (دیکھو بند ۶۲)۔ یہ قوانین، چونکہ اس مماثلت اور یکسانیت پر مبنی ہوتے ہیں جس کا نتائج طبعی کی آفرینش میں مشاہدہ ہوتا ہے، اسلئے بہت زیادہ قابل قبول اور محکم ہوتے ہیں، اور ذہن انکی جستجو میں رہتا ہے۔ کیونکہ اس ذریعہ سے ہمارا علم سامنے اور غریب کی چیزوں سے آگے بڑھ جاتا ہے، جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ نہایت دراز فاصلہ اور بعید زمانہ کی چیزوں اور واقعات کی نسبت صائب اور اغلب قیاسات قائم کر سکتے ہیں، اور اسی طرح مستقبل کے بارہ میں پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ ذہن اس قسم کے کلی اور غیبی علم کا از حد شائق و دلدادہ ہے۔

۱۰۶۔ لیکن اس قسم کی چیزوں میں ہم کو نہایت احتیاط سے اور بھونک بھونک کر قدم رکھنا چاہیے کیونکہ ہم سے اندیشہ ہے کہ تمثیلات کو بہت زیادہ اہمیت دیدین، اور ذہن کے اُس حرص و سرگرمی سے مغلوب ہو کر جو اپنے ہر علم کو وسیع کر کے نظریات کلیہ کے سانچہ میں ڈھال لینا چاہتا ہے، سچائی کو صدمہ پہنچا دین مثلاً اجسام کی باہمی کشش ہی کو لو، کہ چونکہ اس کا بہت سی مثالوں میں مشاہدہ ہوتا ہے، اسلئے بعض آدمی بے جھجکا اسکے عالمگیر ہونے کا اعلان کر دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہر جسم کا دوسرے کی جانب کھینچنا اور اس کو کھینچنا تمام اجسام کی ذات میں داخل ہے، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں حالانکہ یہ بدائشہ معلوم ہے کہ ثوابت میں ایک دوسرے کی جانب اس قسم کا کوئی میلان نہیں ہے، اور اس

کشش کا ذاتی ہونا تو اس قدر بعید ہے، کہ بعض مثالیں بالکل اسکے خلاف اصول پیش کرتی ہیں، مثلاً درختوں کا عمودی بڑھنا اور ہوا کی پچکٹ، اصل یہ ہے کہ کوئی چیز اجسام کے لیے لازمی یا ذاتی نہیں ہے، بلکہ ہر شے کا یہ حکم ران روح کی مشیت پر موقوف ہے جو مختلف قوانین کے مطابق بعض اجسام میں تو باہمی وابستگی یا ایک دوسرے کی جانب میلان پیدا کر دیتی ہے، بعضوں کو ایک مقررہ فاصلہ پر قائم رکھتی ہے، اور بعض میں ان سب کے خلاف ایک پر لگندہ حرکت خلق کر دیتی ہے اغرض جہاں جیسا مناسب ہوتا ہے ویسا کر دیتی ہے۔

۱۰۰۔ بیانات گذشتہ سے ہم حسب ذیل نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ نفس یا روح سے جدا گانہ کسی طبعی علت فاعلی کی جستجو فلاسفہ کی ایک کھلی ہوئی عبث کاری ہے۔ دوسرے یہ کہ تمام کائنات کو ایک حکیم اور صاحب فضل فاعل کی صفت مان لینے کے بعد فلاسفہ کا اصل کام چیزوں کی علل غایتہ پر فکر و تفحص ہے۔ میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد کا پتہ لگانا، جسکے لیے یہ طبعی چیزیں قدرتا موزون ہیں، اور جنکی خاطر درحقیقت وہ انتہائی حکمت کے ساتھ پیدا کی گئی تھیں، انکی تعلیل و تشریح کا کیونکہ ایک عمدہ اور فلاسفہ کے شایان شان طریقہ خیال کیا جائے۔ تیسرے یہ کہ جو کچھ ادیبان ہنر اس سے یہ کسی طرح استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ مطالعہ فطرت اور شاہدات و تجربات کو ہم اب بھی کیوں نہ قائم رکھیں، کیونکہ ان کا نوع انسان کے لیے مفید ہونا یا انکے ذریعہ سے

لے لیکن موجودہ تحقیقات کی رو سے نظام شمسی اور ثوابت دون کی حرکت مسلم ہو، اور درختوں کا عمودی ہونا اور ہوا کی اضطرابیت قانون کے مطلق متافی نہیں خیال کی جاتی۔

نتائج کلیہ کا اخذ کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ خود اشیاء کے مابین کچھ ناقابل تغیر علالتی و روابط موجود ہیں، بلکہ ان سے انسان کے ساتھ خدا کی صرف اس رافت و فضل کا سراغ لگتا ہے جو اس نے انتظام عالم میں پیش نظر رکھا ہے (دیکھو بند ۳۰ اور ۳۱) چوتھے یہ کہ اپنے پیش نظر حوادث و واقعات کے ایک دقیق و مجتہدانہ مطالعہ سے ہم فطرت کے قوانین کلیہ کا پتہ لگا سکتے ہیں، اور پھر ان سے دوسرے حوادث کا استخراج کر سکتے ہیں۔ میرا یہ منشا ہرگز نہیں کہ ان کو ہر ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس قسم کے ہر استخراج کا مدار اس فرض پر ہے، کہ خالق فطرت کے افعال ہمیشہ یکساں اور ان قوانین کی پابندی کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، جنکو ہم نے اصول قرار دے لیا ہے اور جنکو ہم بدائتہ نہیں جان سکتے۔

۱۰۸۔ جو لوگ حوادث کے لیے قوانین کلیہ وضع کرتے ہیں اور پھر ان سے اور حوادث کا استخراج کرتے ہیں اور انکی نظر دراصل علل سے زیادہ علائم پر ہوتی ہے، ایک آدمی علائم طبع کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ بغیر اسکے کہ انکی تمثیل سے آگاہ ہو یا یہ بتا سکے کہ کس قانون کی رو سے فلان شی ایسی یا ویسی ہے، "وہ جس طرح یہ بالکل ناممکن ہے کہ باوجود قانون گرامر کی شدید پابندی کے لکھنے میں غلطی ہو جائے، اسی طرح فطرت کے قوانین کلیہ سے استدلال کرتے وقت بھی یہ ناممکن نہیں ہے کہ ہم تمثیل کو بہت زیادہ وسعت دیدین جسکی وجہ سے غلطی میں پڑ جائیں۔

۱۰۹۔ جس طرح ایک سمجھ دار آدمی گرامر کے علاوہ اور کتابوں کے پڑھنے میں انکی زبان پر بخوبی صرفی نکتہ جینیون کی جگہ اصل مفہوم و دعا کے سمجھنے اور اس سے استفادہ پر توجہ اور دماغ صرف کرتا ہے اسی طرح میرے نزدیک صحیفہ فطرت کے مطالعہ اور تتبع میں اسکے پیچھے پڑنا کہ ہر جزئی واقعہ کو تحلیل کر کے قوانین کلیہ تک پہنچایا جائے، یا یہ بتایا جائے کہ یہ

واقعہ اُن قوانین کی رو سے کیونکر صادر ہوا، ایک ذہنی پستی ہے۔ ہمارا پیش ہمارا اس سے افضل ہونا چاہیے، یعنی یہ ہم کائنات فطرت کے تنوع، حسن، وسعت، اور ترتیب کو مطمح نظر بنا کر اپنے ذہن میں رفت اور تازگی پیدا کرتے رہیں، اور اس طرح صحیح متنبہا کی مدد سے خلاق عالم کی جبروت، حکمت اور فیاضی کے متعلق اپنے خیالات کو ترقی دین۔ اور سب سے آخر یہ کہ جہان تک ہمارے بس میں ہے خلقت کے مختلف اجزاء کو اُن مقاصد کا مدد و معین قرار دین، جسکے لیے انکی آفریش ہوئی تھی، یہ مقاصد خدا کی عظمت کا اعتراف اور اپنے مجسموں کی بقا اور سائنس ہیں۔

۱۱۰۔ مذکورہ بالا تین اصلیات طبعی (نچرل سائنس) کی بہترین کلیدی میکانک کی مشہور کتاب کو بے تامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس قابل قدر کتاب کے آغاز میں زمان، مکان، اور حرکت کی دو دو تین لگائی ہیں اطلاق اور اضافی، واقعی ظاہری ریاضیاتی اور عامی۔ تقسیم جیسا کہ مصنف نے مفصلاً تشریح کی ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ ان کمیات کا ایک وجود ذہن سے باہر ہے، اور معمولاً ہم حسی چیزوں کے ساتھ ان کا محض ایک اضافی علم ہوتا ہے، جسکو انکی اصلی ماہیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔

۱۱۱۔ چونکہ زمانہ اس کتاب کی رو سے، ایک مطلق یا مجرد مفہوم میں وجود اشیا کے مرد و مادہ کا نام ہے، اس لیے جسکو اس موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا ہے، جتنا ابھی بندہ ۹ اور ۹۰ میں کہا جا چکا ہے۔ اب باقی رہی مکان اور حرکت کی بحث۔ یہ مشہور مصنف اس امر کا قائل ہے کہ ایک تو مطلق مکان ہے، جو ناقابل احساس ہونے کی وجہ سے

۱۔ نیوٹن کی مشہور کتاب سہادی اولیہ مراد ہے، نیوٹن کا زمانہ ۱۶۸۷ء سے ۱۶۸۷ء ہے کشش کے عالمگیر قانون کے انکشاف کا سہرا اسی کے سر ہے۔

کیساں اور غیر متغیر حالت پر قائم رہتا ہے۔ اور ایک اضافی مکان ہے جو مکان مطلق کے
 مقیاس کی حیثیت رکھتا ہے، یہ چونکہ تغیر پذیر ہوتا ہے، اور اس کے موقع کی تعین و تحدید کرد
 ویش کے اجسام محسوسہ کے لحاظ و نسبت سے کیجاتی ہے، اسلئے اسکو عامیانہ طور پر اصلی
 مطلق اور ناقابل تغیر مکان کی جگہ پر استعمال کرتے ہیں، چیز کی تعریف یہ نصف یون کرتا ہے،
 کہ وہ مکان کا وہ حصہ ہے، جو کسی جسم سے مشغول یا بھرا ہوا ہو، یہ چیز جس مکان کا حصہ
 ہے، وہ اگر حقیقی و اطلاقی ہے تو یہ چیز بھی حقیقی و اطلاقی ہوگا، اگر وہ اضافی ہے، تو یہ بھی
 اضافی ہوگا۔ حرکت اطلاقی اُسے نام رکھا ہے کسی جسم کے ایک چیز اطلاقی سے دوسرے
 چیز اطلاقی کی جانب انتقال کا، جس طرح کہ اضافی حرکت نام ہے، کسی جسم کے ایک اضافی
 چیز سے دوسرے اضافی چیز کی جانب انتقال کا۔ اور چونکہ مکان اطلاقی کے اجزاء
 کا علم ہمکو اس سے نہیں ہوتا، اسلئے ہم ان کے بجائے انکے محسوس مقیاسات کا استعمال
 کرتے ہیں اور چیز و حرکت دونوں کی تعریف و تحدید اجسام محسوسہ کے لحاظ سے کرتے
 ہیں، جنکو ہم ناقابل حرکت و تغیر فرض کر لیتے ہیں لیکن ساتھی یہ ہدایت لگائی ہے، کہ فلسفیانہ
 مباحث میں ہمکو اپنے حواس سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو اجسام ہمکو ساکن نظر آتے
 ہیں وہ دراصل ایسے ہوں، اور ایک شے جس میں اضافی حرکت ہو وہ فی نفسہ ساکن ہو۔ اسطرح
 ایک ہی جسم اضافی حیثیت سے متحرک اور ساکن دونوں ہو سکتا ہے، یا اس سے بڑھکر یہ کہ ایک ہی
 جسم ایک ہی وقت میں اپنے خیز کی تحدید کے اختلاف کے لحاظ سے دو مختلف ہمتوں میں اضافی
 طور پر حرکت کر سکتا ہے۔

لے جملہ پیل کا سفر، اس اضافی حرکت و سکون کا نام عرضی حرکت و سکون بھی رکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک جہاز مغرب
 کی جانب سفر کر رہا ہو، اسپر ایک شخص اپنے بچہ کو لیے مشرق موڑ لیٹا، تو یہ بچہ اضافی طور پر مشرق و مغرب
 دونوں جانب بہ وقت واحد حرکت کر رہا ہے۔

لیکن یہ سارا اختلاف واشتباہ صرف اضافی یا ظاہری حرکتوں تک محدود ہے، حقیقی یا اطلاقی حرکات میں نہیں پایا جاتا، اس لیے فلسفہ میں محض حرکت حقیقی کا اعتبار کرنا چاہیے۔ ساتھی یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ حقیقی حرکت کو اضافی یا ظاہری حرکات سے حسب ذیل خواص کے ذریعہ سے ممتاز اور الگ کیا جاسکتا ہے۔ اول یہ حقیقی یا اطلاقی حرکت میں جسم متحرک کے تمام اجزاء، جنکی باہمی وضعی نسبت پانے کل کے ساتھ ایک ہی قائم رہتی ہے، پورے جسم کی حرکات کے شریک ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ محل کی حرکت، حال میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے یعنی وہ جسم جو کسی متحرک محل میں حرکت کر رہا، وہ اپنے محل کی حرکت کا تابع اور حصہ دار ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ حقیقی حرکت بغیر اس کے کہ خود جسم پر کوئی زور اور دباؤ پڑے کسی اور طرح سے نہ کبھی پیدا ہوتی ہے اور نہ بدلتی ہے چوتھے یہ کہ حقیقی حرکت ہمیشہ جسم متحرک پر دباؤ پڑنے سے بدل جاتی ہے۔ پانچویں یہ دوری حرکت میں جو بالکل اضافی ہو، کوئی مرکز گریز قوت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حقیقی یا اطلاقی حرکت ہو تو اس میں یہ قوت مقدار حرکت کے ہم نسبت پائی جاتی ہے۔

۱۱۲۔ لیکن جگہ اعتراف کرنا چاہئے کہ باوجود ان تمام باتوں کے بھی میری یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا کہ حرکت اضافی کے سوا کسی اور قسم کی حرکت ہو سکتی ہے۔ چونکہ حرکت کے تصور کے لیے کم سے کم دو ایسے جسموں کا تصور ناگزیر ہے، جن کا فاصلہ یا وضع ایک دوسرے کے لحاظ سے بدلے۔ لہذا اگر ایک ہی جسم کا وجود ہوتا، تو وہ کبھی متحرک نہ ہو سکتا۔ جگہ تو یہ بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حرکت کا جو بھی تصور ہم رکھتے ہیں اس میں لازمی طور پر اضافیت شامل ہو، کیونکہ ہر مسئلے کے نزدیک

لے لو گھن لو گھن اگر جب پتھر پھینکا جاتا ہے تو جس قوت سے وہ پتھر حرکت کر کے نشان پر پہنچتا ہے وہ مرکز گریز قوت ہی نہیں مثال عام طور پر اسکی تشریح کے لیے پیش کی جاتی ہے، دوسری مثال یہ دیکھا سکتی ہے کہ گھومتے ہوئے چاک پر کوئی ٹنگری وغیرہ ڈالو تو وہ ہمیشہ مرکز کی طرف سے بھاگ کر باہر گریں گی۔ اس قانون حرکت کو نیوٹن نے قائم کیا تھا لیکن اب یہ نہیں تسلیم کیا جاتا کہ مرکز گریز قوت کے مقابل قوت کا نام مرکب ہے۔ یاد و نون کو علی الترتیب مائل عن المکرر اور مائل الی المکرر بھو، اس کے تین اُردو معنی اول الذکر نام زیادہ موزون معلوم ہوتے ہیں۔

تحقق حرکت کے لیے کم از کم دو جسموں کا ہونا ضروری، جبکی باہمی نسبت یا وضع کے تغیر سے، حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ لہذا حرکت کی ماہیت ہی میں دوسرے جسم کا اعتبار یا اسکی جانب اضافت داخل ہے)

۱۱۳۔ اگرچہ ہر حرکت کے لیے ایک زمانہ یا جام کا تصور لازمی ہے، تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت ان میں سے صرف ایک ہی جسم ہو یعنی وہ جس پر فاصلہ یا وضع کا بدلنے والا زور پڑا ہے۔ تاہم بعض آدمی حرکت اضافی کی اس طرح تعریف کر سکتے ہیں کہ ہر اس جسم پر متحرک ہونے کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو کسی دوسرے جسم سے اپنا فاصلہ بدلے خواہ فاصلہ بدلنے والا کوئی زور اس پر پڑے یا نہ پڑے لیکن چونکہ حرکت اضافی کا احساس سے علم ہوتا ہے، اور زندگی کے کام کاج میں اسی کا اعتبار ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر معمولی سمجھ کا آدمی بھی اسکو اسی خوبی کے ساتھ جانتا ہے جس طرح بڑا سے بڑا فلسفی۔ لہذا اب میں پوچھتا ہوں، کہ کیا کسی شخص کے نزدیک ہی حرکت کا یہ مفہوم ہے کہ جب وہ راستہ پر چلتا ہے، تو جن پتھروں پر سے وہ گذرتا ہے انکو صرف اس بنا پر متحرک کہے کہ انکا فاصلہ اس کے قدموں سے بدلتا جاتا ہے؟۔ بلکہ تو یہ صاف نظر آتا ہے، کہ اگرچہ حرکت کے معنی میں دو چیزوں کی باہمی نسبت داخل ہے تاہم یہ ضروری نہیں کہ اس نسبت کے ہر جز یا طرف کو متحرک کہہ دیا جائے جس طرح ایک آدمی کسی ایسی چیز کا خیال کر سکتا ہے جو خود خیال نہیں کرتی، اسی طرح ایک جسم دوسرے جسم کی جانب یا اس سے خالف ہمت میں حرکت کر سکتا ہے، لیکن اس سے خود اس دوسرے جسم میں حرکت ہونا لازم نہیں آتا۔ میری مراد اضافی حرکت ہے، کیونکہ کسی اور حرکت کا میں تصور نہیں کر سکتا۔

۱۱۴۔ متحد محل کے اختلاف سے حرکت میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی جو جہاز میں بیٹھا ہو، اس جہاز کے چوانب کے لحاظ سے ساکن کہا جاسکتا ہے، اور زمین کے لحاظ سے

متحرک یا وہ ایک کے لحاظ سے مشرق کی جانب حرکت کر سکتا ہے، اور دوسرے کے لحاظ سے
مغرب کی طرف۔ زندگی کے معمولی کاروبار میں لوگ کسی جسم کی تحدید چیز کے لیے زمین سے اُگے
نہیں بڑھتے۔ اور جو شئی زمین کے لحاظ سے ساکن ہے، وہ حقیقتہً ساکن شمار کی جاتی ہے۔
لیکن فلاسفہ جن کا دائرہ فکر وسیع تر اور جن کے خیالات نظام اشیاء کے بارہ میں صحیح تر ہوتے
ہیں انکو خود زمین کے متحرک ہونے کا پتہ لگ جاتا ہے۔ لہذا وہ اپنے خیالات کی تعیین کے
لیے اس مادی عالم کو محدود تصور کرتے ہیں، اور اسکی انتہائی نامتحرک دیواروں کو وہ چیز
قرار دیتے ہیں جسکی نسبت سے حقیقی حرکات کا اندازہ اور فیصلہ کرتے ہیں۔ اگر ہم خود اپنے تصور
کی جانچ کریں تو محسوس یقین ہے کہ تمام وہ حرکات جنکو ہم حقیقی سمجھتے ہیں تہ میں اضافی حرکت کے
سوا کچھ نہ نکلیں گی، کیونکہ جیسا ابھی کہا جا چکا ہے، تمام بیرونی علل اور اضافتوں سے الگ
کر کے مطلق حرکت بالکل ناقابل غم شے ہے۔ اور تمام مذکورہ بالا خواص علل اور نتائج، جبکہ حرکت
اطلاقی کی جانب انساب کیا جاتا ہے، اگر تین غلطی نہیں کرتا، تو وہ سب حرکت اضافی میں مل جائیگی،
باقی مرکز گریز قوت کی نسبت جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا دوری حرکت اضافی سے مطلق تعلق نہیں تو میری سمجھ
میں نہیں آتا، جو کہ یہ نتیجہ اس تجربہ سے کیونکر نکلتا ہے، جو اس کے ثبوت میں پیش کیا گیا ہے۔ (وہ فلسفہ جسکی مبادی یا ضمیمہ
۱۔ یہ نیوٹن کی اس مشہور ترین کتاب کا نام ہے، جسکو حقیقتہً ریاضیات کہا جاسکتا ہے، جس مائٹھی کا حوالہ دیا گیا ہے، جو نیوٹن کا ایک تجربہ ہے، جسکا
جھل یہ ہے، جس میں ایک دھیری سی ہلکا کر آمین شیش کی ایک مائٹھی مضبوطی سے دو پیر سکواٹھ سے پکڑے پکڑے ایک طرف گھماؤ کیا گیا کہ اسکی
میں خوب ایٹھن پڑ جائے۔ اس مائٹھی میں پانی بھر کر اٹھ الگ کر دیا، تو ان خود دوری حرکت مائٹھی گھومنا شروع ہوگی، پہلے ایک طویل تر پانی کی سطح پر
ستوی رہے گی۔ پھر مائٹھی کے اندر والا پانی بھی چکر کھانے لگے گا۔ اور بیچ میں ایک چوٹ پیدا ہو کر پانی عموماً اس کے گرد پانی کی طرف بڑھنے لگے گا، اس
نیوٹن نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ اس پہلے تین جب مائٹھی تو پورے زور سے چکر کھارہی تھی، لیکن خود پانی میں کوئی حقیقی حرکت تھی (جو اس اضافی حرکت
کے جو مائٹھی کا مفروضہ ہونے کی حیثیت سے، جسکو اصل تھی) لہذا پانی اپنی جگہ پر قائم رہا، لیکن جب بالذات پانی میں حقیقی حرکت دوری شروع ہوئی تو مرکز
گریز قوت کی وجہ سے پانی کناروں کی طرف چڑھنے لگا، اور لاٹھا بجائے سطح کے چوٹ شکل پیدا ہو گئی۔ لہذا معلوم ہے جو کہ حقیقی حرکت
دوری میں مرکز گریز قوت ہوتی ہے، اور اضافی میں نہیں۔ لیکن یہ کہتا ہے کہ جس کو ہم اضافی حرکت کہتے ہو وہ محض ساکن
ہے۔ اور جس کو حقیقی کہتے ہو وہ اضافی ہے۔ اب علماء ریاضیات میں بھی غالباً یہی سلم ہے کہ تمام حرکتیں اضافی ہیں حقیقی حرکت کا
وجود نہیں۔

تقریباً ہشتم پرچائیشہ) کیونکہ اس وقت جبکہ یہ کہا جاتا ہے کہ ہانڈی کے اندر پانی میں سب سے زیادہ دوری حرکت اضافی موجود ہے تو سرے سے کوئی حرکت ہی نہیں ہوتی، جیسا کہ اوپر والے بند سے ظاہر ہے۔

۱۱۵۔ کیونکہ کسی جسم کو متحرک کرنے کے لیے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ اس کا فاصلہ یا وضع کسی دوسرے جسم سے بدلے، دوسرے یہ کہ کوئی بدلنے والا یا تغیر پیدا کرنے والا زور اس جسم کو متحرک کرے اگر ان دونوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو، تو میں نہیں خیال کرتا کہ عام مفہوم یا جاوڑہ زبان کی رو سے کسی جسم کو متحرک کہا جاسکتا ہے۔ البتہ میں اتنا تسلیم کرتا ہوں کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک جسم جس کا فاصلہ کسی دوسرے جسم سے بدلتا ہوا نظر آتا ہو، اسکو ہم متحرک خیال کر لیں، گو کہ اُس پر کوئی زور نہ پڑا ہو (جو محض ظاہری حرکت کی صورت ہے) لیکن اسکی وجہ یہ ہے کہ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ فاصلہ کا بدلنے والا زور اس جسم پر پڑا ہے جس کو متحرک خیال کیا جا رہا ہے جس سے صرت یہ پتہ لگتا ہے کہ ہم ایک چیز کو غلطی سے متحرک خیال کر سکتے ہیں جو دراصل متحرک نہیں ہو۔ اور میں ۱۱۶۔ مذکورہ بالا بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکت کے فلسفیانہ مفہوم کے لیے اس

معمولی محسوس اور حیاتی مکان سے مختلف کسی مکانِ مطلق کا وجود ضروری نہیں، جیسا کہ ذہن سے باہر نہ پایا جاسکتا، اُسی اصول سے واضح ہے جبکی رُو سے اور تمام موجودات محسوس کی نسبت یہی دعویٰ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اور ہم ذرا دقت نظر سے کام لیں تو غالباً ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ تمام اجسام محسوس سے قطع نظر کے مکانِ محض یا مکانِ مطلق کا ہم کوئی تصور تک نہیں قائم کر سکتے، اور میں تو اعتراف کرتا ہوں کہ یہ ایک انتہائی تصور مجرد ہونے کی وجہ سے مجھ کو بالکل نامکن الوجود معلوم ہوتا ہے۔ جب میں اپنے جسم کے کسی حصہ میں حرکت پیدا کرتا ہوں، اگر کوئی مزاحمت نہ پیش آوے تو میں کہتا ہوں کہ مکان موجود ہے، لیکن اگر کوئی مزاحمت محسوس ہو، تو میں کہتا ہوں

کہ یہاں کوئی جسم ہے۔ اور جس نسبت سے یہ فراحت کم و بیش ہوتی ہے، اسی نسبت سے مکان
 کہ کم یا زیادہ خالی و فارغ کہتا ہوں۔ لہذا جب میں مکان کے لیے فارغ یا خالی کا لفظ استعمال کرتا
 ہوں، تو یہ نہیں مفروض ہوتا ہے کہ لفظ مکان سے کوئی ایسی شے مراد ہے جس کا تصور یا وجود بغیر جسم
 اور حرکت کے ممکن ہے، گو دراصل ہمارے اندر اس غلط فہمی کا مادہ موجود ہے کہ ہر اسم ذات سے
 مراد کوئی نہ کوئی ایسا تصور ہوتا ہے، جو تمام دوسرے تصورات سے الگ کیا جاسکتا ہے، جس نے
 بے شمار غلطیاں پیدا کر رکھی ہیں۔ مکان کے جو معنی میں نے ابھی بتلائے ہیں، انہی کا لازمہ یہ ہے
 کہ جب میں اپنے جسم کے علاوہ تمام دنیا کو معدوم فرض کر لیتا ہوں تو میں یہ کہتا ہوں کہ مکان محض
 موجود ہے، جس سے اسکے سوا کچھ نہیں مراد ہوتا، کہ میں اپنے اعضا سے جسم کے لیے اسکو کچھ خیال
 کرتا ہوں، کہ بغیر انہی فراحت کے انکو ہر طرف حرکت دیا جاسکتی ہو، لیکن اگر اپنا جسم بھی معدوم فرض
 کر لیا جائے، تو پھر کوئی حرکت نہیں پائی جاسکتی اور اسی لیے کوئی مکان بھی نہیں موجود ہو سکتا۔
 بعض آدمی شاید یہ خیال کریں کہ انکو حاشہ بصر سے مکان محض کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہ ایک
 دوسری جگہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ مکان اور فاصلہ کا احساس آنکھ سے نہیں ہوتا۔ دیکھو رسالہ مایا و سفا
 ۱۱۷۔ جو کچھ یہاں کہا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے تمام اُن مشکلات و نزاعات کا خاتمہ ہو جائے گا۔
 جو مکان محض کی ماہیت کی نسبت علما میں پھیل گئی ہیں۔ لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہے کہ ہم ایک
 نہایت نظر ناک کشمکش سے آزاد ہو گئے، جس میں میلیون آدمیوں کو جنہوں نے مسئلہ مکان
 پر غور کیا ہے، مبتلا ہونا پڑا ہے، یعنی یہ خیال کہ یا تو مکان حقیقی ہی خود خدا ہے، یا پھر خدا کے
 سوا ایک اور الٰہی شے ماننا پڑتی ہے، جو اذلی غیر مخلوق، نامحدود، غیر منقسم اور ناقابل تغیر ہے۔
 یہ دونوں باتیں بجا طور پر نہایت گمراہ کن اور مہمل خیال کیا جاسکتی ہیں۔ سیکڑوں علماء مذہب اور
 بڑے بڑے فلاسفہ جنہوں نے مکان کے محدود یا معدوم ہونے کی مشکلات پر غور کیا ہے، انہی کو

تا چار ہو کر اس کو ایک الہی شے تسلیم کرنا پڑا ہے۔ اور بعض متاخرین نے تو خصوصیت کیساتھ اس پر زور دیا ہے کہ خدا کے ناقابل تفہیم صفات اسکے مطابق ہیں۔ یہ خیال ذات الہی کی نسبت کیسا ہی نازیبا کیوں نہ معلوم ہو، لیکن میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں کہ جب تک ہم سمات عام کے پابند ہیں اس سے رہائی کی کوئی راہ نہیں۔

۱۱۸۔ یہاں تک تو جو کچھ کہا گیا، وہ فلسفہ طبعی کی بابت تھا۔ اب ہم علم فطری کے ایک بڑے

شعبہ یعنی ریاضیات کی جانچ کرتے ہیں۔ یہ اپنے براہین کی وضاحت اور قطعیت میں غلو کتنا ہی مشہور کیوں نہوں، اور کوئی دوسری شے اس حیثیت سے ریاضیات کے ہم پایہ نہ ملتی ہوتا، ہم اگر یہ صحیح ہے کہ ان کے اصول میں بھی بعض اُن نہان لغزشوں کی جھلک موجود ہے، جن میں عیان ریاضیات۔ باقی طبقات انسانی کے ہم آہنگ ہیں تو یہ نہیں مانا جاسکتا کہ ریاضیات کا دامن غلطی کے دھبوں سے بالکل پاک ہے۔ اگرچہ ماہرین ریاضیات اپنے تضایا کا استنباط نہایت بلند رتبہ شہادت سے کرتے ہیں، لیکن ان کے مبادی اولیہ صرف مباحث کمیت تک محدود ہوتے ہیں، وہ اُن فوق الادراک عالمگیر اصول کی مطلق تحقیق نہیں کرتے جو حکیات کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، اور لازمی طور پر ہر شعبہ جس سے ریاضیات متشتی انہیں، ان اخلاط کا شکار ہو جاتا ہے جو ان اصول میں شامل اور پوشیدہ ہیں۔ ہم اس امر کے منکر نہیں کہ ماہرین ریاضیات کے قائم کردہ اصول صحیح ہیں، اور یہ کہ ان اصول سے انکاح طریق استنباط صاف اور ناقابل بحث ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے غلط اصول ہو سکتے ہیں، جو ریاضیات کے موضوع بحث سے وسیع تر ہیں، اور اسی لیے انکاح صراحتہ اس فن کے مباحث میں ذکر نہیں ہوتا، اگرچہ ضمناً وہ اسکے تمام مدارج ارتقا میں مفروض و مسلم ہیں۔ اور یہ کہ ان غیر محقق اور مخفی اخلاط کے مضر نتائج ریاضیات کی تمام شاخوں میں پیوست ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجرد کلی تصورات اور خارج از ذہن

موجودات کے نظریہ سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں، ہماری بدگمانی یہ ہے کہ ان میں ماہرین یا ضیاء دوسرے آدمیوں سے کم مبتلا نہیں ہیں۔

۱۱۹۔ علم حساب کا موضوع بحث عدد کے تصورات مجروحہ کو قرار دیا جاتا ہے، جسکے خواص

اور باہمی علائق کا سمجھنا، علم نظری کا کوئی کم رتبہ حصہ نہیں خیال کیا گیا ہے؛ اعداد مجروحہ کی ماہیت ذہنی کے اعتقاد و خیال نے ان کو بھی ان فلاسفہ کی نگاہ میں نہایت وقیع بنا دیا ہے، جو افکار

انسانی میں ایک غیر معمولی ارتقاء و نزاکت آفرینی کے بانی نظر آتے ہیں۔ اس عقیدہ نے

بہت سے ایسے سطحی مباحث عددی کو وقت ویدی ہے جو اپنے اندر کوئی عملی نفع نہیں رکھتے

بجز اسکے کہ ایک قسم کی ذہنی دل نگی اور کھیل کا سامان ہیں، اور اسی لیے بعض ذہن ان سے

اس درجہ فاسد اور زہریلے ہو گئے ہیں کہ انھوں نے کائنات کے اسرار عظیمہ کو اعداد ہی کے

اندربہان خیال کیا۔ اور انہی کی وساطت سے موجودات طبعی کی تشریح اور گرہ کشائی کی کوشش

کی۔ لیکن اگر ہم خود اپنے خیالات پر ذرا دقت نظر سے غور کریں، اور جو کچھ پچھلے اوراق میں

کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھیں، تو شاید ہم کو ان تجربات اور بلند پروازیوں کی نسبت حقیر

راے قائم کرنی پڑے گی۔ اور اعداد سے متعلق تمام کاوشیں، بہ جز ان کے جو راہ عمل میں

معین اور زندگی کیلئے سودمند ہیں، بس ایک طرح کے غامض مطاببات یا جیتان نظر آنے لگیں گی

۱۲۰۔ اکائی پر مبنی مجردانہ حیثیت سے ہم بند ۳۱ میں غور کر چکے ہیں، جس سے اور جو کچھ

مقدمہ میں کہا گیا ہے اُس سے یہ کھلا ہوا نتیجہ نکلتا ہے کہ اس قسم کا کوئی تصور موجود نہیں ہے،

لیکن چونکہ عدد کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے، اس لیے ہم یہ نتیجہ

نکال سکتے ہیں کہ اگر کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ہے جس کو مجرد اکائی یا وحدت کہا جاسکے، تو پھر

لے اتباع فیثاغورث مراد ہیں جسکے نزدیک تمام علم کی حقیقت اور مبداء اول عدد ہے

خود عدد کے تصورات مجردہ کی بھی کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو اسمائے شمار یا ہندسوں کا مدلول ہو، اس لیے اگر علم حساب کے مسائل کو اسمائے شمار اور ہندسوں سے مجرد کر لیا جائے، اور اسی طرح ان کے عملی فوائد سے بھی قطع نظر کر لیا جائے، ساتھی جزئیات معدودہ کو بھی الگ کر دیا جائے تو پھر سرے سے انکا (ان مسائل کا) کوئی مصرف ہی نہیں فرض کیا جاسکتا لہذا اب ہم سمجھ سکتے ہیں، کہ حکمت اعداد کس قدر سرتاپا عمل کے ماتحت ہے، اور اگر اسپر محض نظری حیثیت سے توجہ کی جائے تو یہ کس قدر سطحی اور مہمل شی بن جاتی ہے۔

۱۲۱۔ لیکن، بعض آدمی حقائق مجردہ کے انکشاف کی ظاہر فریب نمائش کے دھوکہ میں آکر حسابی مسائل و مباحث میں اپنا وقت رائیگان کر سکتے ہیں، اس لیے یہ بے جا نہ ہوگا، اگر ہم اس موضوع پر پوری طرح غور کر لیں، اور اس ادعا، باطل کے زعم کی اچھی طرح پردہ درمی ہو جائے اور یہ مقصد اس طرح نہایت وضاحت اور خوبی سے حاصل ہو سکتا ہے کہ علم حساب کے دو طفولیت پر ایک نظر ڈالی جائے اور یہ بتلایا جائے کہ کس چیز نے ابتداء انسان کو اس علم کے مطالعہ پر آمادہ کیا، اور کیا مقصد پیش نظر تھا۔ یہ خیال کرنا بالکل قدرتی ہے کہ شروع شروع میں انسان نے یادداشت کی آسانی اور شمار کی سہولت کے لیے گنتیاں نکالیں اور لکھنے کے لیے سادہ لکیریں یا نقطے وغیرہ ایجاد کئے، جنہیں سے ہر لکیر یا نقطہ صرف ایک وحدت کو بتاتا تھا، یعنی کسی ایک چیز کو جو انکو گنتا پڑتی تھی خواہ وہ کسی قسم کی ہو۔ بعد میں اُس نے زیادہ مختصر طریقے نکال لیے، یعنی ایک ایک نشان یا علامت کو کئی کئی لکیروں یا نقطوں کا قائم مقام بنالیا۔ اور آخر کار عربی یا ہندی رقمیں استعمال میں آگئیں جنہیں چند رقموں یا ہندسوں کی تکرار، اور ان کے محل یا مقام کے رد و بدل سے مختلف

۱۲۲۔ اسماء شمار یعنی ایک، دو، تین چار وغیرہ۔ ہندسے یعنی وہ نقوش یا علامت جو ان اعداد پر دلالت کرتے ہیں مثلاً کچ کل بھی ہمارے گھروں میں بے پڑھی لکھی عورتیں یادداشت کے لیے دیواروں پر چونے کے ٹیکے لگاتی ہیں۔

معنی لیکر نہایت خوبی اور سرعت سے تمام اعداد تعبیر ہونے لگے۔ اس تمام عمل میں زبان کی نقل نظر آتی ہے، چنانچہ ہندسوں اور ان کے ناموں میں پوری پوری مماثلت پائی جاتی ہے، ٹو بیسٹ ہندسے اوّل کے نو شماری ناموں کے مقابل میں ہیں، اور اوّل الذکر کے مقامات یا جگہیں، علی الترتیب ثانی الذکر کے اسماء کے مطابق ہیں۔ اور ہندسوں کی بسیط اور مقامی قیمت کے حالات مناسب، ایسے اصول ایجاد کیے گئے، جن سے یہ پتہ لگ جائے، کہ ان دیے ہوئے ہندسوں یا اجزاء عدد کی علامتوں میں سے کن ہندسوں کو کہاں رکھنا مناسب ہوگا، تاکہ وہ اعداد کے کسی کل یا مجموعہ کو ظاہر کر سکیں اور بالعکس۔ اور جب ان مطلوب ہندسوں کا پتہ لگ گیا تو ایک ہی اصول اور تمثیل کی ہر جگہ پابندی سے، ان ہندسوں کا لفظوں میں پڑھنا آسان ہے، اور اس طریقہ سے عدد پوری طرح معلوم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے خاص خاص چیزوں کا عدد اس وقت معلوم خیال کیا جاتا ہے جب ہم اس نام یا ہندسوں کو جان لیں (مع انکی مناسب ترتیب کے) جو مقررہ تمثیل کی رو سے ان پر دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ ان علامتوں کے جان لینے کے بعد عمل حسابی کی مدد سے ہم خاص خاص مجموعوں کے ہر جز کی خواہ وہ کوئی سا ہو، ان علامتوں کو جان سکتے ہیں، جو ان مجموعوں پر دال ہیں اور اس طرح علامتوں کے شمار سے (کیونکہ ان علامتوں اور چیزوں کے خاص خاص مجموعوں کے مابین خمین ہر ایک کو ایک وحدت قرار دیا گیا ہے ایک بندھا ہوا ربط ہے) خود ان چیزوں کو جکا شمار مقصود ہے صحت کے ساتھ جمع اور تقسیم کر سکتے ہیں، اور انکی باہمی نسبت دریافت کر سکتے ہیں۔ ۱۲۲۔ اسی لیے علم حساب میں ہماری بحث اشیاء سے نہیں، بلکہ علامتوں سے ہوتی ہے، لیکن باینہم یہ علامت مقصود بالذات نہیں ہوتے، بلکہ صرف اس لیے ان سے بحث ہوتی ہے کہ خود اشیاء کے صحیح استعمال اور ان سے کار پرکاری میں یہ رہنمائی کرتے ہیں، اب جیسا کہ الفاظ کی بابت ہم پہلے کہہ آئے ہیں (مقدمہ بند ۱۹) یہاں بھی بعینہ وہی بات ہے کہ جب اسماء عدد یا

رقوم سے خاص خاص چیزوں کے تصورات ہمارے ذہن میں نہیں آتے تو یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ ان کے مدلولات تصورات مجرد ہیں، ہم بیان اس موضوع پر زیادہ بحث اور جھگڑا میں پڑنا نہیں چاہتے، بلکہ صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ پہلے جو کچھ بیان ہو چکا ہے اُس سے یہ امر بالکل صاف ہے کہ اعداد میں جن چیزوں کو حقائق مجرد سمجھ لیا گیا ہے، ان کا تعلق دراصل جزئی اشیاء سے دودھ کے سوکسی اور چیز سے اگر تو وہ محض ان ناموں اور رقموں سے جو ابتداء صرف علامات کی حیثیت سے پیش نظر تھے، یا اس لیے کہ وہ نہایت خوبی کے ساتھ ان تمام جزئی چیزوں کی قائم مقامی کرتے ہیں جن کے گننے کی آدمی کو ضرورت پڑتی ہو، لہذا نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان علامتوں یا ناموں کا بالذات مطالعہ و سیاہی دانستہ انداز اور مفید کام ہوگا، جیسا کہ ایک آدمی، زبان کے اصلی مقصد اور صحیح استعمال کو چھوڑ کر الفاظ کی احمقانہ تنقید یا خالص لفظی جھگڑوں اور حجتوں میں اپنا وقت صرف کرے۔

۱۲۳- اب ہم اعداد کے بعد امتداد پر گفت کرنا چاہتے ہیں، جو ہندسہ کا موضوع ہے محدود امتداد کے نامحدود انقسام کا مسئلہ علم ہندسہ میں اگرچہ بحیثیت کسی علوم متعارف یا شکل اثباتی کے صراحتہ مذکور نہیں ہوتا۔ تاہم ہر قدم پر مسلم اور مفروض رہتا ہے، اور اس کا تعلق ہندسہ کے اصول و دلائل کے ساتھ اس قدر ناقابل انفصال اور ناگزیر خیال کیا جاتا ہے کہ ماہرین ہندسہ نہ تو اس میں کسی شبہ کی گنجائش سمجھتے ہیں اور نہ اسکو ذرہ بھر بھی قابل بحث و سوال جانتے ہیں۔ اور چونکہ یہی خیال وہ اصلی سرچشمہ ہے جہاں ہندسہ کے وہ تمام تفریحی مستبعات یا نمائشی صداقتیں ملتی ہے جو انسان کی سیدھی سادھی سمجھ کے اس درجہ متناقض ہیں اور جنکو ایک ذہن جب تک وہ تعلیم سے فاسد نہ ہو گیا ہو نہایت ہی اشکراہ اور ناگواری کے ساتھ قبول کرتا ہے، لہذا یہی ان انتہائی نزاکت

آفرینیوں کا خاص مصدر ہر جنوں کی ریاضیات کے مطالعہ کو اس درجہ مشکل اور شاق بنا رکھا ہے۔

اسی لیے اگر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ کسی امتداد محدود میں ان گنت اجزائیں ہوتے نہ وہ ناتنا ہی حد تک قابل انقسام ہوتا ہے، تو ہم علم ہندسہ کو دفعتاً ان مشکلات اور تناقضات کی بہت بڑی

تعداد سے صاف کر دیں گے جن کو ہمیشہ انسان کی عقل کے لیے موجب ملامت خیال کیا گیا ہے، اور ساتھ ہی اس علم کا حاصل کرنا پہلے کے بہ نسبت بہت کم زحمت اور تھوڑے وقت کا کام رہ جائیگا، ۱۲۴۔ ہر جزئی اور محدود امتداد جس پر ہمارے ذہن کے لیے فکر کرنا اور سوچنا ممکن ہے اُنکی حقیقت

بس ایک تصور ہے، جو صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے اور اس لیے لازماً اُس کا ہر جز معلوم و متصور ہونا چاہئے۔ لہذا اگر میں کسی محدود امتداد میں جو پیش ذہن ہے۔ ان گنت اجزاکا تصور نہیں کر سکتا

تو یہ یقینی ہے کہ یہ اجزا اُس میں ہیں ہی نہیں لیکن چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ کسی جزئی خط، سطح یا جسم میں ہر کسب میں محسوس کر رہا ہوں یا اپنے ذہن میں نقش کر لیا ہے، ان گنت اجزائے الگ نہیں نظر آسکتے، لہذا اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اُس کے اندر یہ موجود ہی نہیں میرے لیے اس سے زیادہ

کوئی شے واضح نہیں ہو سکتی کہ جو امتدادات میرے روبرو ہیں، وہ میرے ذاتی تصور اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور یہ بھی کچھ کم واضح نہیں کہ میں اپنے کسی تصور کو نامحدود العدد تصورات میں نہیں تحلیل کر سکتا یعنی وہ نامحدود و

پر قابل تقسیم نہیں ہے باقی اگر امتداد سے تصور محدود کے سوا کوئی اور شے مراد ہو تو اعلان کرنا ہوں کہ کسی نسبت میں نفسیاً یا ثباتاً کچھ نہیں کہہ سکتا، لیکن اگر امتداد اجزاء وغیرہ اصطلاحات کے کوئی قابل تصور اور سمجھ میں آنے والے معنی ہیں

یعنی یہ کہ یہ چیزیں عبارت ہیں تصورات سے، تو پھر یہ کہنا کہ کوئی محدود کیت یا امتداد نامحدود العدد اجزائے پر مشتمل ہے، ایک ایسا نامایاں اور روشن تناقض ہے کہ ہر شخص اس کا پہلی ہی نظر میں اعتراض

کرے گا۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ اس مسئلہ کو کبھی بھی کوئی ایسی سمجھ دا محنت ملو ق قبول کرے، جس کے ذہن میں یہ آہستہ آہستہ اور بتدریج نہیں داخل کیا گیا ہے جس طرح ایک توحیدی کے ذہن میں

مولیٰ اور پی کے گوشت اور خون ہو جانے کا اعتقاد والا جاتا ہے۔ پُرانے تعصبات جو چھوڑ جائے
ہیں اور جو عقائد ایک مرتبہ اصول ہو جانے کے عقیدہ اور قوت کو حاصل کر لیتے ہیں تو نہ صرف
وہ خود بلکہ جو نتائج ان سے مستنبط ہوتے ہیں وہ ایک تحقیق اور جانچ سے مستثنیٰ اور آزاد خیال کر لیے
جاتے ہیں اور دنیا میں کوئی ایسی مولیٰ سے مولیٰ مہل بات نہیں ہے، جسکو اس ذریعہ سے
آدمی کا ذہن نگل جانے کے لیے نہ مستعد رہتا ہو۔

۱۲۵۔ جس شخص کے دماغ میں پہلے ہی سے مجرد کلی تصورات کا سلسلہ سما چکا ہو، جسکو
یہ بھی سمجھایا جاسکتا ہے (تصورات جس کی بابت جو کچھ بھی خیال کیا جائے) کہ امتداد مجرد ذاتی
درجہ تک قابل تقسیم ہو، اور جو شخص یہ خیال کرتا ہو کہ محسوسات ذہن سے باہر موجود ہیں، اُس سے
اسی کی بدولت یہ بھی قبول کر لیا جاسکتا ہو کہ صرف ایک انچ کے خط میں حقیقتہً بی حساب اجزا موجود
ہیں گو وہ اتنے چھوٹے ہیں کہ باہم متماز نہیں کیے جاسکتے۔ یہ غلطیان ماہرین ہندسہ و ذہنون
میں بھی سطح گھس گئی ہیں جطرح ادرامیون کے، اور ان کا اثر ان کے استدلال پر بھی پورا
پڑا ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں ہے، کہ امتداد کے نامحدود و انقسام کی حمایت میں ہند
سے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں، وہ انہی غلطیوں پر مبنی ہیں۔ سر دست ہم ایک عمومی حیثیت سے
صرف یہ بتا دیں گے کہ ماہرین ہندسہ کو اس مسئلہ تحریر کے ساتھ کیونکر اتنا شغف اور تعصب پیدا ہو گیا کہ
اسے مسیح نے مختلف اناجیل میں مختلف اغراض سے اپنے گوشت کو روٹی اور اپنے خون کو پانی سے تعبیر کیا ہو اور کہا ہو، جو کوئی
میرا گوشت کھاتا ہو اور میرا خون پیتا ہو، میری زندگی اسی ہو، تو تاباں ہیں، جو کہ پھر روٹی توڑی۔۔۔ اور کھکر اگودی اگر یہ میرا بدن ہے
جو تمہارے واسطے دیا جاتا ہو، میری یادگار کے واسطے کیا کرو۔۔۔ پیالہ کو لیکر کیا پیا، میرے ہوسے ہو چھٹکے واسطے بہایا جاتا ہو، کیا کھانا
عمر ہو چھٹا پنچھروں کو کھنا، اس یادگار میں آج تک کوئی اور شیرہ انگوڑا تو اور وغیرہ کو جمع ہو کر کھاتے ہیں اور یقین کرتے
ہیں کہ واقعی مسیح کا گوشت و خون کھالی رہے ہیں، جب کوئی شخص مسیحی دین قبول کرتا ہو تو اسکو بھی یہ تدبیر چ
یقین ہونے لگتا ہو کہ جو شے وہ کھالی رہا ہو، وہ روٹی اور شیرہ انگوڑا نہیں بلکہ یہ حقیقت مسیح کا گوشت و خون ہو، اسکا لکڑی
میں TRANSUBSTANTIATION (تحالہ تغیر) نہ مہم دوم) کہا جاتا ہو جسکے نیو اردو میں کوئی مفرد لفظ نہیں ملتا

۱۲۶۔ کسی اور جگہ بتایا جا چکا ہے کہ ہندسہ کے دعادی اور برائین کا تعلق تصورات کلیہ سے ہوتا ہے (مقدمہ بندہ ۱۵) وین یہ بھی تشریح کر دی گئی ہے کہ تصورات کلیہ کا کیا مفہوم سمجھنا چاہیے یعنی یہ کہ کسی شکل کے جزئی یا خاص خاص خطوط و رسوم کی نسبت یہ فرض کر لینا چاہیے کہ وہ دوسری بے حساب اور مختلف مقادیر کے قائم مقام ہیں یا دوسرے لفظوں میں کہو کہ ایک عالم ہندسہ جب ان پر غور کرتا ہے تو انکی مخصوص مقدار یا امتداد سے بالکل قطع نظر کرتا ہے جسکے یعنی نہیں نکلتے کہ وہ کوئی مجرد تصور ذہن میں قائم کرتا ہے بلکہ متواصرتا ہے کہ وہ اس خاص جزئی مقدار کا لحاظ نہیں کرتا کہ وہ چھوٹی ہے یا بڑی بلکہ اسکو اصل ثبوت یا بران سے بے تعلق سمجھتا ہے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک خط جو ایک انچ سے زیادہ لمبا نہیں ہے اس سے اس طرح بحث کیجا سکتی ہے کہ گویا وہ دس ہزار اجزا پر مشتمل ہے کیونکہ یہ ایک انچہ خطنی نفسہ مقصود نہیں ہے بلکہ ہم جنسیت اسکے کہ یہ کلی ہے اور اسکی یہ کلیت صرف اپنے سنی کے لحاظ سے جسکی رو سے یہ اپنے سے بڑے بے شمار ایسے خطوط کی ناسندگی کرتا ہے جن میں دس ہزار یا اس سے زیادہ اجزا متاثر کیے جاسکتے ہیں گو خود اس خطکی ہستی ایک انچ سے زائد نہ ہو اس طریقہ سے ان اصلی بڑے اور مقصود بالذات خطوط کے خواص اس ایک انچہ خطکی جانب منتقل ہو جاتے ہیں جو دراصل محض ایک طرح کی علامت ہے اور پھر غلطی سے تمام خواص خود اس علامت کی ذات میں داخل سمجھ لیے جاتے ہیں۔

۱۲۷۔ چونکہ اجزا کی کوئی بڑی سے بڑی تعداد ایسی نہیں ہو سکتی کہ جس کے بعد پھر ایک ایسا خط نہ فرض کیا جاسکے جس میں اس سے زیادہ اجزا ہوں اس لیے ایک انچہ خطکی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ناقابل تعین تعداد کے اجزا پر مشتمل ہے جو بالکل صحیح ہے لیکن نفس اس انچہ بھر کے خط کے لیے نہیں بلکہ صرف ان چیزوں کے لیے جو اس سے مراد ہیں لیکن لوگوں کے خیال پر

یہ تفریق اتر جاتی ہے اور اس عقیدہ کی جانب لغزش ہو جاتی ہے کہ خود اس چھوٹے سے خط کے اندر بے شمار اجزاء موجود ہیں، جو کاغذ پر کچا ہوا ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس کو ایک انچ کا دس ہزار دان حصہ یا جز کہا جاسکے، البتہ ایک میل یا قطر ارض کا دس ہزار دان حصہ ہوتا ہو اور اس ایک انچ سے وہ میل یا قطر نائندگی کی حیثیت سے مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے جب کاغذ پر مین ایک مثلث بناتا ہوں اور مثال کے طور پر ایک ضلع کو جو لمبائی میں انچ بھر سے زیادہ نہیں، نصف قطر قرار دیتا ہوں تو مین اس کو..... یا..... یا اس سے بھی زیادہ حصوں میں منقسم خیال کر لیتا ہوں۔ کیونکہ اگرچہ خود اس انچ بھر کے خط کا دس ہزار دان حصہ کوئی معنی نہیں رکھتا اور اس لیے بلا کسی زحمت یا غلطی کے اندیشہ کے، اس سے قطع نظر کر لیا جاسکتا ہے، تاہم یہ کشیدہ خطوط چونکہ ایسی بڑی مقادیر کی صرف علامت اور نمائندگی کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ دس ہزار دان جز بہت بڑا ہو سکتا ہے، اس لیے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عمل میں قابل لحاظ غلطیوں سے بچنے کے لیے..... یا اس سے زیادہ اجزاء کا نصف قطر فرض کر لیا جائے۔

۱۲۸۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کاغذ پر کچے ہوئے خطوں کی نسبت اس طرح گفتگو کرنا کہ گویا ان کے اندر اتنے اجزاء موجود ہیں، جتنے فی الواقع نہیں ہیں، ایسے ضروری ہے تاکہ آخرین جگہ استعمال کے لیے ہمارا دعویٰ عمومی اور کلی ہو جائے۔ ایسا کرتے وقت اگر ہم بات کو پوری طرح پرتال لیں، تو ہم پر یہ شکست ہو جائیگا کہ ہم نفس اس ایک انچ کے لیے یہ نہیں تصور کر سکتے کہ اس میں دس ہزار حصے نکل سکتے ہیں، بلکہ مقصود کو کوئی اور خط کر جو ایک انچ سے بہت بڑا ہے، اور جبکہ ایک انچی خط محض نمائندہ ہو۔ اور جب ہم خط کی بات یہ کہیں کہ وہ نامناہی حد تک قابل تقسیم ہے تو ہم کو ایک ایسا خطر مراد لینا چاہیے، جو نامناہی حد تک بڑا بھی ہو۔ جو کچھ ہم نے بیان کیا، وہی اس بات کی اصلی اور مخصوص وجہ معلوم ہوتی ہے

کہ ہندو میں محدود امتداد کے لیے نامحدود انقسام کا فرض کرنا کیوں ضروری خیال کیا گیا ہو؟
 ۱۲۹۔ ایک شخص یہ خیال کر گیا کہ اس غلط اصول سے جو متعدد تناقضات اور مہملات پیدا
 ہوتے ہیں، وہی خود اس کے رد کے لیے متعدد دلائل ہو سکتے تھے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ان تضایا
 یا سائل کے خلاف جبکہ تعلق عدم تناہی سے ہے کس منطق کی رو سے استقراتی ثبوت نہیں
 قبول کیے جاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا تناقضات کا متحد کر دینا، جو نامحدود ذہن کی قوت
 سے بھی باہر ہے، کوئی ناممکن شے نہیں ہے یا یہ کہ گویا حقیقت و صداقت کے ساتھ کسی مہمل
 اور تناقض چیز کا تعلق ضروری ہے لیکن جس شخص کی نظر اس دعویٰ کی کمزوری پر ہے، وہ سمجھ
 جائیگا کہ یہ محض ذہن کی جھوٹ پسندی کی خاطر ایجاد کیا گیا تھا، جو بجائے اس کے کہ ان اصول
 کی کامل اور سخت جانچ کی زحمت گوارہ کرے۔ کا ہلانہ تشکیک کے سامنے سراسر اطاعت خم کر دینا
 زیادہ پسند کرتا تھا۔

۱۳۰۔ ادھر آخر زمانہ میں نامتناہیات کے بارے میں اس قدر بلند پروازیوں کی گئی ہیں،
 اور یہ ایسے عجیب و غریب خیالات کی حد تک پہنچ گئے ہیں، کہ جنگی بدولت خود موجودہ دور کے
 علماء ہندو میں کچھ کم سو۔ سے اور نرا عین نہیں پھیل گئی ہیں، بعض نہایت بڑے لوگوں نے
 تو یہ حد کر دی ہے، کہ صرف اس پر نہیں قانع رہے، کہ تناہی خطوط نامتناہی العددا جزائیں منقسم
 ہو سکتے ہیں، بلکہ اس سے بڑھ کر اس کے قائل ہیں، کہ ان انتہائی اجزائیں سے ہر ایک پھر دو
 نامتناہی اجزاء پر تقسیم ہو سکتا ہے اور اسی طرح لائی نہایت میں کہنا یہ چاہتا ہوں، کہ یہ لوگ اسکے
 مدعی ہیں، کہ اجزاء لا تجزئی کے بھی اجزاء لا تجزئی ہیں، اور پھر ان کے بھی اجزاء لا تجزئی ہیں،
 دلی ہذا، بغیر اس کے کہ کہیں انتہا ہو۔ چنانچہ ان کے خیال کے مطابق ایک ایچ صرف نامتناہی
 العددا جزا پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ نامتناہی در نامتناہی در نامتناہی اجزاء لائی نہایت اس کے اندر

موجود ہیں۔ دوسری جماعت سلسلہ اول کے آگے اور سلسلون کے اجزاء کو سرے سے کوئی چیز نہیں مانتی۔ کیونکہ وہ مستقل طور پر اس تخیل کو لغو خیال کرنے میں کہ کوئی واقعی امتداد یا حصہ امتداد ایسا موجود ہو کہ گونا گونا گویا حد تک اسکی تضعیف و تزیید کرتے چلے جاؤ پھر بھی وہ کبھی ایک چھوٹے سے چھوٹے متعین امتداد کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ لیکن دوسری جانب یہ خیال کرنا بھی کچھ کم لغو اور بے معنی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی حقیقی اور واقعی جذر کا مربع، مکعب یا اور دوسری توتین بجائے خود یا فی نفسہ سرے سے لاشی ہوں جو ان لوگوں کو ماننا پڑتا ہو جو صرف سلسلہ اول کے اجزاء اور تجربی کے قائل ہیں اور باقی مابعد کے سلسلون کے منکر ہیں۔

۱۳۱۔ لہذا کیا ان تمام باتوں سے ہم بجا طور پر یہ نہیں نتیجہ نکال سکتے کہ دونوں فرق مخلطی پر ہیں۔ اور یہ کہ لازماً کوئی ایسی شے نہیں موجود جسکو گونا گونا گویا الصغر اجزاء سے تعمیر کیا جاسکے اور نہ کسی محدود کیت یا مقدار میں نامحدود و الاعداد اجزاء سے جلتے ہیں؟ لیکن تم یہ کہو گے کہ اگر یہ نتیجہ ہم کر لیا جائے تو لازماً فی طور پر ہندسہ کی بنیاد ہی برباد ہو جاتی ہے اور یہ ماننا پڑتا ہو کہ جن بڑے بڑے آدمیوں نے اس علم کو اس حیرت انگیز بلندی تک پہنچایا ہو، وہ تمام عمر بس ایک جھوٹی قلم باندھتے رہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہو کہ ہندسہ کا جتنا حصہ کار آمد اور منافع انسانی کے لیے ترقی بخش ہو، وہ ہمارے اصول کی بنیاد پر بھی مستحکم اور غیر متزلزل رہتا ہو۔ بلکہ اگر ہم ہندسہ کو علیٰ حیثیت پیش نظر رکھ کر دیکھا جائے تو ہمارے اصول کی رو سے بجائے کسی قسم کے نقصان کے اسکو نفع پہنچتا ہو لیکن اسکی واجب توضیح اور یہ ثابت کرنا کہ محدود و امتداد کو نامحدود و حد تک قابل انقسام فرض کیے بغیر کیونکر خطوط و اشکال کی پیمائش اور انکے خواص کی تحقیق کی جاسکتی ہو کسی دوسرے مناسب موقع کی بحث ہے۔ باقی کے لیے اتنا کہدینا کافی ہے کہ اگرچہ ہمارے اصول سے لازماً طور پر ریاضیات نظری کے بعض نہایت نازک اور دستیں حصوں کا، بلا

صدقت کو کسی طرح کا نقصان پہنچاے استیصال اور قلع قمع ہو جاتا ہے، لیکن با این ہمہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سے نوع انسان کا کیا ضرر ہے۔ بلکہ میں تو اسے یہ خیال کرتا ہوں کہ یہ ہماری انتہائی خواہش ہونا چاہیے تھی کہ قوی الاجتہاد اور اعلیٰ قابلیتوں کے آدمی ان دماغی تفریحات سے اپنی توجہ ہٹا کر ایسی چیزوں کے مطالعہ پر لگا دیں جو ہمارے تعلقات زندگی سے قریب ترین یا معاشرت پر زیادہ براہ راست اثر رکھتی ہیں۔

۱۳۲۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعدد ہندسی اشکال کا جنکی صحت غیر مثبت ہے، علم و انکشاف انہی طریقوں سے ہوا ہے جنہیں نامتناہی اجزاء کا استعمال ہوتا ہے، لہذا اگر ان اجزاء کا وجود مسلمتناظر ہوتا، تو یہ کبھی نہ ہو سکتا، میرا جواب یہ ہے کہ اگر پوری تحقیقات کیجائے تو ایک شال میں بھی یہ نہ ثابت ہو سکیگا کہ تنہا ہی خطوط کے لیے نامتناہی اجزاء کا تصور یا استعمال ضروری ہے، بلکہ چھوٹی سی چھوٹی مقدارِ حسیہ ہی سے آکے بڑھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ تنہا ہی نہیں، بلکہ یہ بھی واضح ہو جائیگا کہ عدم امکان کی وجہ سے ان نامتناہی اجزاء کا کبھی استعمال ہوتا ہی نہیں۔

۱۳۳۔ جو کچھ مئے بیان تک کہا ہے، اس سے یہ بالکل روشن ہو جاتا ہے کہ سینکڑوں ہزاروں اہم غلطیوں کا منبع وہی غلط اصول ہیں جنکی اس کتاب کے گذشتہ حصوں میں تردید لگی ہے، ساتھی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان غلط نظریات کے مخالف جو اصول ہیں وہ نہایت نتیجہ خیز ہیں اور ان سے بے شمار ایسے نتائج نکلتے ہیں جو فلسفہ اور مذہب دونوں کے لیے یکساں طور پر بے حد سودمند ہیں بالخصوص مادہ یا اجسام کے قائم بالذات وجود کے بارے میں یہ ابھی طرح ثابت و عیان کیا جا چکا ہے کہ تمام علوم انسانی و مذہبی کے سب سے زیادہ خطرناک اور موزی دشمنوں کی قوت و اعتماد کا اصلی مرکز ہی منشی ہے۔ اور اگر یہ واقعی ہو کہ اذمانِ مدرکہ سے باہر بے ذہن یا شیا کا حقیقی مستقل بالذات وجود تسلیم کر لینے سے عالم فطرت کے ایک ذرہ کی بھی تشریح نہیں ہوتی، بلکہ اسکے

خلاف، بے حساب ناقابل تشریح مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اگر مادہ کا فرض محض ایک غیر ثابت شے ہے جس کی بنیاد کسی ایک دلیل پر بھی نہیں ہے، اگر اسکے نتائج آزادانہ نکتہ چینی اور تحقیق کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے، بلکہ ناقابل فہم عقیدہ ناقضامیات کے تاریک اور عام فریب پر درہ میں اپنے کو چھپا رکھتا چاہتے ہیں۔ ساتھی اگر اس مادہ کو نکال دینے سے کوئی خراب نتیجہ نہیں پیدا ہوتا۔ اگر دنیا میں اس کی گم شدگی کا حسرت تک نہیں ہوتا، بلکہ بے اس کے ہر چیز زیادہ سہولت۔ سے ذہن میں آ جاتی ہے، اور سب سے آخر یہ کہ اگر محض نفوس اور تصورات کے ماننے سے مشکوکیں اور ملاحدہ دونوں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جاتے ہیں، اور ہماری اس یکم عقل و مذہب دونوں کے کامل طور پر بظاہر ہے۔ تو میں خیال کرتا ہوں کہ اگرچہ محض ایک فرض کی حیثیت سے پیش کیا جائے، اور مادہ کا وجود ممکن نہیں مان لیا جائے، جس کا عدم امکان میں سمجھتا ہوں کہ پوری وضاحت کے ساتھ ثابت کیا جاسکتا ہے تو جی ہمارا یہ امید باندھنا بالکل بجا ہوگا کہ اس کو مستحکم اور غیر متزلزل مقبولیت حاصل ہونی چاہیے۔

۱۳۴۔ یہ سچ ہے کہ ہمارے سابق الذکر اصول سے لازماً بہت سے ایسے نظریات و مناقشات بے سود ثابت ہو کر رد ہو جاتے ہیں جو علم کے معمولی اور غیر لازم اجزاء نہیں خیال کئے جاتے ہیں، اور اس لیے ہمارے ان خیالات کے خلاف ان لوگوں کو شدید تعصب ہوگا جو اب تک نہایت جانگاہی کے ساتھ ان نظریات میں مصروف رہے ہیں، اور ان کے مطالعہ میں نہایت عظیم نشان ترقیان کی ہیں۔ لیکن با این ہمہ ہم کو امید ہے کہ اور لوگ ہمارے پیش کردہ اصول کی ناپسندیدگی کے لیے اس کو کوئی منصفانہ بنانہ قرار دیں گے، کہ ان سے مطالعہ کی جانفشانیوں میں تخفیف ہو جاتی ہے، اور علوم انسانی پہلے سے زیادہ صاف، مختصر اور قابل تحصیل بن جاتے ہیں۔ ۱۳۵۔ علم تصورات کے متعلق جو کچھ ہم کہنا چاہتے تھے، اس کو ختم کرنے کے بعد اب ہم کو

اپنی تجوزہ ترتیب کی رو سے ارواح پر بحث کرنی ہے، جسکی نسبت انسانی علم شائد اتنا ناقص نہیں ہے، جتنا عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ ماہیت روح سے ہماری ناواقفیت کی سبب بڑی جو دلیل پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ ہم کو اس کا کوئی تصور نہیں ہوتا لیکن اگر اس قسم کے تصور کا وجود ہی بدائے ناممکن ہو، تو پھر اس کو فہم انسانی کا نقص نہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ تصور روح کا ادراک نہیں کرتی۔ اور اس تصور کا عدم امکان، اگر عین غلطی نہیں کرتا تو بندہ ۲۰ مین برہما ثابت کیا جا چکا ہے، یہاں صرف اتنا اضافہ کرنا ہے کہ روح کی نسبت یہ تو ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ بس ایک ایسا جوہر باطل ہے جس میں بے ذہن موجودات یا تصورات پائے جاسکتے ہیں لیکن یہ جوہر جو ان تصورات کا ادراک کرتا ہے، یا انکا محال اسکا خود کوئی تصویر یا تصور کے مانند ہونا بدائے باطل اور بے معنی ہے۔

۱۳۶۔ شاید یہ کہا جائیگا (جیسا کہ بعضوں کا وہم ہے) کہ ہمارے اندر ایک ایسے حاسہ کی کمی ہے، جو تمام جوہر کے علم کے لیے موزوں ہو، اگر یہ حاسہ ہوتا، تو ہم خود اپنی روح کو بھی اسی طرح جان سکتے جس طرح ایک مثلث کو جانتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی اور نیا حاسہ ہوتا، تو ہم اس کے ذریعہ سے صرف کچھ نئے احساسات یا تصورات اور حاصل کر سکتے، لیکن محکومین ہیں، کہ کوئی شخص اس امر کا اقرار نہ کرے گا کہ روح یا جوہر سے جو کچھ وہ مراد لیتا ہے وہ محض کوئی خاص قسم کا تصور یا احساس ہے، اسی لیے اگر تمام باتیں اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ صرف اس بنا پر اپنے تو اسے حائل کو ناقص ٹھہرانا کہ اُن سے ہم کو روح یا جوہر نظر نہ کر کوئی تصور نہیں حاصل ہوتا، اس سے زیادہ معقول بات نہیں ہے کہ ہم اُن پر یہ الزام رکھیں کہ وہ کسی تدویر میں کے گھٹنے کے ناقابل ہیں۔

۱۳۷۔ اس خیال سے کہ روح کا علم بھی ایک تصور یا احساس کی طرح ہونا چاہیے، سیکڑوں مہل اور بعید از حقیقت نظریات پیدا ہو گئے ہیں، اور ماہیت روح کی بابت بے حد تشکیک

پھیل گئی ہے۔ اتنا ہی نہیں، بلکہ یہ تک اغلب ہے کہ اس خیال نے بعض دلوں میں خود اس امر کی نسبت وسوسہ پیدا کر دیا ہے کہ سرے سے جسم کے علاوہ روح کا وجود بھی ہے، کیونکہ دھند سے اس کا تصور تو کوئی طمانہ ہوگا۔ یہ امر کہ کوئی تصور جو فی نفسہ غیر فاعل ہے، اور جسکی ہستی اس کے ادراک سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتی، وہ ایک قائم بالذات جو ہر فاعل کی شبیہ یا مثال ہو اس کے ابطال کے لیے اس سے زیادہ کسی شے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ بس ان لفظوں کے معنی پر غور کیا جائے، لیکن شاید تم یہ کہو گے کہ اگرچہ کوئی تصوّفکر، عامل اور قائم بالذات ہونے کی حیثیت سے روح کے مشابہ نہیں ہو سکتا، تاہم بعض دوسری حیثیات سے تو اس کے مانند ہو سکتا ہے، اور یہ کچھ ضرور نہیں کہ کوئی شبیہ یا تصور تمام حیثیات سے اصل کے مثل ہو۔

۱۳۸۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ حیثیات مشابہت نہیں رکھتا، تو پھر یہ ناممکن ہے کہ کسی اور چیز میں مماثل ہو۔ تم ارادہ، فکر، اور ادراک تصورات کی قوتوں کو الگ کر دو، تو پھر کوئی اور چیز نہیں باقی رہ جاتی، جس میں کوئی تصور روح کے مانند ہو سکے، کیونکہ لفظ روح سے ہم صرف وہ چیز مراد لیتے ہیں، جو فکر کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے۔ یہی چیزیں، اور صرف یہی چیزیں اس اصطلاح روح کے مفہوم و معنی کا خیر ترین، اسی لیے اگر یہ ناممکن ہے کہ تصور کے ذریعہ سے ان قوتوں کی کسی درجہ تک نمائندگی ہو سکے تو پھر یہ بدیہی ہے کہ روح کا سرے سے کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔

۱۳۹۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ اگر لفظ روح، نفس اور جوہر کی دلالت کسی تصور نہیں ہے تو پھر یہ الفاظ بالکل بے مفہوم ہیں، اور ان کے اندر سرے سے کوئی معنی نہیں۔ میرا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کی دلالت ایک حقیقی شے پر ہے، جو تصور ہے، نہ تصور کے مثل، بلکہ وہ ہستی ہے جو تصورات کا ادراک کرتی ہے، اور ان سے استدلال کرتی ہے، اور صاحب ارادہ ہے۔

مین خود کیا ہوں، یعنی وہ چیز جس کو مین لفظ مین سے تعبیر کرتا ہوں، بس یہی وہ چیز ہے جو روح یا جو ہر نفس سے مراد ہے۔ لیکن اگر مین یہ کہوں کہ مین کچھ نہیں ہوں، یا مین صرف ایک تصور ہوں، تو ان تضایا سے زیادہ کوئی شی بدائتہ محل اور لغو نہ ہوگی۔ باقی اگر یہ کہا جائے کہ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، اور چونکہ تمام دوسرے اسماء کے براہ راست مدلولات علی العموم تصورات بتائے جاتے ہیں، اسلئے کوئی وجہ نہیں بتائی جاسکتی کہ جو چیز نفس یا روح کا مدلول ہو وہ بھی اس کلیہ مین کیون نہ داخل ہو، میرا جواب یہ ہے کہ وہ مین کے تمام مدركات اس امر میں شریک ہیں کہ وہ سراسر غیر فاعل یا منفعل ہیں، اور ان کا وجود ان کے ادراک ہونے ہی کا نام ہے، برخلاف اسکے روح یا نفس ایک فاعل ہستی ہے جس کا وجود یہ نہیں ہو کہ اس کا ادراک ہوتا ہے بلکہ یہ کہ وہ تصورات کا ادراک کرتی ہے، اسی لئے یہ ضروری ہے کہ ہم تصور اور روح کے امتیاز کو قائم رکھیں تاکہ دو بالکل مختلف اور متباہان الماہیت چیزوں مین التباس نہ واقع ہو۔ دیکھو بندہ ۲۷

۱۲۰۔ ایک وسیع مفہوم مین البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر کو روح کا تصور (یا بلکہ ایک درک) محال ہے، یعنی یہ کہ ہم اس لفظ کے معنی سمجھتے ہیں، در نہ ہم اسکی نسبت نفس یا اثبات کچھ نہ کہہ سکتے، اسلئے علاوہ جس طرح ہم اپنے تصورات کی مدد سے اس فرض کی بنیاد پر کہ وہ دوسروں کے تصورات کے مشابہ ہیں، دوسروں کے تصورات کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح ہم دوسروں کی روح کو بھی خود اپنی روح کے ذریعہ سے جانتے ہیں جو اس مفہوم مین دوسری الروح کا تصور یا شبیہ کی جاکتی ہے۔ اور ہماری روح کو دوسروں کی روح سے وہی نسبت حاصل ہے، جو ہماری حس کردہ حرارت یا نیلے پن کو دوسروں کے تصورات حرارت یا نیلگوئی سے۔

۱۲۱۔ سابق الذکر نظریہ سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ روح طبعاً ابدی اور غیر فانی ہے، لیکن

قبل اس کے کہ ہم اس نتیجہ کو ثابت کرنے کی کوشش کریں، یہ مناسب ہے کہ اس کے معنی کی توضیح کریں۔
یہ سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ روح کی ابدیت طبعی کے مدعی ہیں ان کا یہ خیال ہے، کہ قطعاً ناقابل
فنا ہے، یہاں تک کہ وہ نامحدود و اتقویٰ خلاق بھی نہیں فنا کر سکتا جس نے اسکو ابتداء ہستی بخشی
ہے، بلکہ منشاء صرف یہ ہے، کہ فطرت یا حرکت کے معمولی قوانین سے اس کا انحلال یا فنا نہیں
ممکن ہے۔ البتہ جو لوگ اسکو صرف ایک طرح کا لطیف ذمی حیات شعلہ قرار دیتے ہیں یا حیوانی
روح کے مثل جانتے ہیں، وہ بے شک جسم کی طرح اس کی فنایت و فساد کے بھی قائل ہیں، کیونکہ
ایک ایسی شے سے زیادہ کس چیز کی بربادی آسان ہو سکتی ہے، جسکے لیے یہ ناممکن ہے، کہ
اُس محل کی بربادی کے بعد باقی رہے، جس کے ساتھ قائم ہے، اور یہ سمجھ کر کہ یہ خیال مذہب و
اخلاق کے زہریلے اثرات کے لیے تیر بہدت تریاق ہے نوع انسانی کا ایک بدترین طبقہ
نہایت حرص و شوق کے ساتھ اس سے بے لگ کر ہو گیا ہے، اور بے انتہا اس کو محبوب رکھتا ہے
لیکن یہ پوری طرح واضح کیا جا چکا ہے، کہ اجسام خواہ وہ کسی ہیئت اور بناوٹ کے ہوں، اُن کی
حقیقتاً انفعالی تصورات سے زیادہ نہیں، جنکا وجود صرف ذہن میں ہے، اور یہ ذہن اُن سے
بہت زیادہ بعید اور متبائن ہے جتنی تباہی کی روشنی سے ہے، ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ روح
نا قابل انقسام، غیر مادی، اور غیر متبدل ہے، اور اسی لیے لازماً ناقابل فساد بھی ہے۔ اس سے
زائد کوئی شے واضح اور روشن نہیں ہو سکتی کہ حرکات، تغیرات، انحطاط اور فساد، جنکو ہر ساعت
ہم اجسام طبعی پر طاری ہوتے دیکھتے ہیں (اور یہی وہ چیز ہے جسکو ہم نظام فطرت سے تعبیر
کرتے ہیں) ان کے لیے ممکن ہی نہیں کہ ایک فاعل، بسیط، غیر مرکب جو ہر پر اثر کر سکیں۔ لہذا
ایسی ہی فطرت کے معمولی قوانین کے فنا کئے نہیں فنا ہو سکتی۔ یعنی انسان کی روح فطرتاً ناقابل
فنا یا ابدی ہے۔

۱۲۲۰۔ اتنا کہنے کے بعد، میں خیال کرتا ہوں کہ یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہماری روح کا علم اُس طریقے سے نہیں ہو سکتا، جیسے جس منفعل چیزوں کا تصور اس کا ہوتا ہے، روح اور تصورات اس قدر دو کلیتہ متضاد چیزیں ہیں، کہ جب ہم یہ کہیں کہ وہ موجود ہیں، اُنکا علم ہوتا ہے اور غیر ذالک تو یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ الفاظ کسی ایسی شے پر دلالت کر رہے ہیں، جو دونوں کی ماہیت میں مشترک ہے۔ ان دونوں میں کوئی چیز بھی مشترک یا یکساں نہیں ہے، اور یہ توقع کہ ہم اپنی قوتوں میں کسی قسم کی تزیید یا توسیع سے، روح کو اُسی طرح جاننے کے قابل ہو سکتے ہیں جطرح شلت کو جاننے ہیں۔ یہ اتنی اہل بات ہے جیسے ہم یہ امید کریں، کہ آواز کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس پر میں اس لیے بار بار اس قدر زور دیتا ہوں، کہ میرا خیال ہے، کہ یہ بہت سے مہات سائل کے صاف کرنے اور ماہیت روح سے متعلق بعض نہایت خطرناک غلطیوں سے محفوظ رکھنے میں نہایت سودمند اور اہم ثابت ہو گا (میں خیال کرتا ہوں کہ صحت کی پوری پابندی کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ہر کسی فاعل ہستی یا نفس کسی فعل کا تصور ہوتا ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر کو ان کا درک کرتا ہے۔ مجھ کو اپنے ذہن اور اس کے افعال کا ایک قسم کا علم یا درک ہے، صرف اس حد تک میں یہ جانتا یا سمجھتا ہوں کہ ان لفظوں سے کیا مراد ہے۔ میں کیا جانتا ہوں، بس یہی کہ ایک قسم کا درک رکھتا ہوں۔ اگر لوگ تصور اور ادراک کی اصطلاحات کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کریں، تو میں یہ نہ کہوں گا کہ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن صفائی اور صحت کے لیے یہ زیادہ مفید اور مناسب ہو گا، کہ جو چیزیں باہم بالکل متضاد ہیں ان کے ناموں میں بھی امتیاز قائم رکھا جائے یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے، کہ اشیا کی باہمی نسبتوں اور علائق کے علم کے لیے بھی جن میں خود افعال نفس بھی داخل ہیں، تصور کی جگہ درک کا لفظ استعمال کرنا صحیح تر ہے۔ لیکن اگر موجودہ زمانہ میں اسلئے توہین کی عبارت نصف نے دوسرے ایڈیشن میں بڑھائی ہے۔ دیکھو بند ۸۹ اور اپرٹ نوٹ ۱۰

یہ چل گیا ہے کہ لفظ تصور، نفوس، علاقے اور افعال سب کے لیے عام ہو گیا ہو تو صرف ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے)

۱۴۳۔ اتنا اور اضافہ کر دینا سچا نہ ہوگا کہ جن علوم کا خصوصیت کے ساتھ روحی مباحث سے تعلق ہے، ان کے پیچیدہ اور تاریک بنانے میں تصورات مجرد کا کچھ کم حصہ نہیں ہے لوگوں نے خیال کیا کہ ذہن کے افعال اور قوتوں کا مجرد طور پر ادراک ہو سکتا ہے اور یہ کہ ان کو خود ذہن یا روح اور اپنے محل و اثرات سے جدا کیا جاسکتا ہے، اس خیال کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی مبہم اور تاریک اصطلاحات جنکے مدلولات اور اکات مجرد سمجھے جاتے ہیں، الہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو گئی ہیں، اور انکی بدولت علمائین باہم جیسا اختلافات اور مناقشات پھیل گئے ہیں۔

۱۴۴۔ لیکن روح کی ماہیت اور اسکے افعال کی نسبت منازعات آفرینی میں کسی شی کا اتنا حصہ نہیں ہے، جتنا ان اصطلاحات کے استعمال کا جو تصورات محسوس سے متعارف کر ان پر چپان کر دیے گئے، مثلاً ارادہ کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ روح کی حرکت ہے، اس سے یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ روح ایک طرح کا گویا متحرک گیند ہے، جس میں احساس کی ٹھوک اور مدافعت سے ہی طرح حرکت پیدا ہوتی ہے، جس طرح معمولی گیند میں ریکٹ کی ضرب سے پھر اسی سے ایسی بے انتہا غرشیں اور غلطیاں پھوٹ نکلتی ہیں جو اپنے نتائج کے لحاظ سے غلطی کے لیے نہایت خطرناک ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن بجوڑا بھی شک نہیں، کہ اگر خلاصہ صرف اتنا کریں کہ بعض مقبول عام تعصبات سے دست بردار ہو کر محض اپنے معنی پر دھیان رکھیں، تو یہ نام کوڑا نہایت آسانی سے صاف ہو سکتا ہے، اور حقیقت کا صاف ستھرا، مستوی اور ہموار چہرہ بے نقاب ہو جائے گا۔

۱۴۵۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے علاوہ دوسری روحوں کے وجود کا علم ہم کو صرف اُنکے افعال اور اُن تصورات کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے، جو وہ ہمارے اندر متبیج کرتی ہیں، بلکہ بہت سے حرکات، تغیرات، اور مرکبات تصورات کا احساس ہوتا ہے جن سے یہ پتہ لگتا ہے کہ میرے ہی جیسے اور بھی خاص خاص جزئی فاعل موجود ہیں، جو ان چیزوں کی تخلیق میں شریک اور متحد العمل ہیں۔ لہذا دوسری روحوں کا بلکہ جو علم ہے، وہ براہ راست نہیں ہے، جیسا کہ خود اپنے تصورات کا ہوتا ہے، بلکہ ان تصورات کی وساطت پر مبنی ہے، بلکہ ان کی حیثیت اثرات یا علامات متلازمہ کے اپنے علاوہ دوسرے عوامل یا ارواح کی جانب منسوب کرتا ہوں۔

۱۴۶۔ اگرچہ بعض ایسی چیزیں ہیں، جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتی ہیں کہ اُنکی آفرینش میں انسانی عوامل کا ہاتھ ہے، یا ان ہم یہ ہر شخص کے لیے یہی ہے، کہ وہ چیزیں جن کو مصنوعاً فطرت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو ہمارے تصورات اور احساسات کا بہت بڑا حصہ ہیں، وہ نہ انسانی ارواح کی تفسیر یہ ہیں، اور نہ ان کے ماتحت۔ ایسے ماننا پڑتا ہے، کہ کوئی اور روح موجود ہے جو انکی علت ہو، کیونکہ ان کا بذات خود موجود ہونا صریحاً تناقض ہے (دیکھو نمبر ۲۱) لیکن اگر وہ طبعی چیزوں کی باقاعدگی، ترتیب اور تسلسل پر غور کریں، اور آفرینش کی بڑی بڑی اشیاء کی حیرت انگیز عظمت، حسن اور کمال، اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی صنّاعی پر خیال کریں، ساتھی اس مجموعہ کے باہمی بے تفاوت نسق و نظم کو سامنے رکھیں۔ بلکہ ان سب سے بڑھ کر لذت و الم کے وہ قوانین اور حیوانات کے وہ طبعی میلانات یا احسالات، اور اشتہات و جذبات ہیں جنکی کبھی کما حقہ تائش نہیں ہو سکتی ہیں، کہتا ہوں کہ اگر ہم ان سب چیزوں پر نظر کریں، اور ساتھی واحد ازیلی، بے انتہا حکیم، مہربان اور کامل وغیرہ صفات کے معنی اور مفہوم پر توجہ

کریں، تو ہکو نہایت روشن طور پر معلوم ہوگا، کہ ان کا تعلق اُسی مذکورہ بالا روح سے ہے جو ہر جگہ کا رہنما ہے، اور جس سے تمام چیزیں موجود ہیں۔

۱۳۷۔ بس اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدا کا علم بھی ہکو اُسی طرح قطعی اور براہ راست طور پر ہوتا ہے، جس طرح اپنے ماسوا کسی اور ذہن یا روح کا علم۔ بلکہ ہم یہاں تک دعویٰ کر سکتے ہیں کہ آدمیوں کے وجود سے بہت زیادہ روشن اور بڑی ہی طور پر ہکو خدا کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ فطرت کے اثرات و مصنوعات تعداد میں ان اثرات کے بے انتہا زیادہ اور قابلِ لحاظ ہیں جو حواملِ انسانی کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں، بلکہ کوئی ایک نشانی اور علامت بھی ایسی نہیں ہے جو خود انسان کے یا اسکے آفریدہ اثر کے وجود پر دلالت کرتی ہو، اور ساتھ ہی بہت زیادہ قوت کے ساتھ، اس روح کی ہستی کا اذعان شد دلاتی ہو، جو حقائقِ فطرت ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہو کہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے ارادہ انسانی کے پاس محض اپنے اعضا سے جسمانی کی تحریک کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ باقی یہ بات کہ اس جسمانی حرکت سے دوسرے کے ذہن میں کوئی تصور پیدا ہوا یہ تمام تر اس خلاق کے ارادہ پر موقوف ہے۔ لہذا انتہائی ایک ذات ہے جو اپنے کلمہ قدرت سے تمام چیزوں کو پابند کر کے مختلف روحوں کے مابین وہ رشتہ قائم رکھتی ہے، جبکہ دوسرے وہ ایک دوسرے کے وجود کا جھل کرتی ہیں، لیکن بانہیہ یہ حقیقی روشنی جو ہر چیز پر جا گر گئی ہے، خود غیر مرئی ہے۔

۱۳۸۔ ایک نا سمجھ گروہ کا یہ کہنا، کہ وہ خدا کو دیکھ نہیں سکتے، محض ایک عام فریب دعویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکو اسی طرح دیکھ سکتے جس طرح انسان کو دیکھتے ہیں، تو ہم آپسے آپ ایمان لاتے، کہ وہ موجود ہے، اور اس ایمان کے بعد لازماً اسکے ادا امر کے آگے سر بھی جھکا دیتے۔ لیکن انوس و حسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہکو مرث اپنی آنکھیں کھولنے

کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے احکام الحاکمین کو اُس سے بہت زیادہ تین اور روشن طور پر دیکھ سکتے ہیں جس طرح اپنے ہنجیوں کو دیکھتے ہیں۔ میرا یہ نشانہیں کہ ہم خدا کو بلا واسطہ اور براہ راست دیکھتے ہیں (جیسا کہ بعض لوگ مدعی ہیں) یا یہ کہ جسمی چیزوں کو بذات خود نہیں دیکھتے، بلکہ ان چیزوں کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی اشیاء کی نمائندگی کرتی ہیں۔ کیونکہ مجبوراً احتیاط کرنا چاہیے کہ یہ نظریہ میرے لیے بالکل ناقابل فہم ہو۔ میں اپنے معنی کی خود تشریح کرتا ہوں۔ کسی انسانی روح یا ذات کا علم حس سے نہیں ہوتا، کیونکہ یہ کوئی تصور نہیں ہے۔ اس لیے جب ہم کسی آدمی کا رنگ، قد، شکل، حرکات دیکھتے ہیں تو ہم دراصل صرف ان خاص خاص احساسات اور تصورات کا ادراک کرتے ہیں جو خود ہمارے ذہن میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ تصورات متفرق اور ممتاز مجموعوں کی صورت میں الگ الگ نظر آتے ہیں جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ہماری جیسی اور بھی بہت سی محدود و مخلوق روحان کا وجود ہے۔ لہذا اس سے صاف ہو کہ اگر انسان سے مراد ایسی ذات ہے جو ہماری طرح زندہ ہو حرکت کرتی ہے، احساس کرتی ہے اور سوچتی ہے، تو ہم خود کو ہی انسان کو نہیں دیکھتے۔ بلکہ صرف ایک ایسے خاص مجموعہ تصورات کو جو ہم کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ ہمارا ہی جیسا کوئی اور مبداء فکر حرکت ہے جسکی یہ خاص مجموعہ تصورات نمائندگی کر رہا ہے، اور جو اس کے ساتھ ہے اور اسی طریقہ سے ہم خدا کو بھی دیکھتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جہاں ایک محدود اور مختصر مجموعہ تصورات ایک جزئی ذہن انسانی پر دلالت کرتا ہے، وہاں چونکہ ہر وہ چیز جس کو ہم دیکھتے ہیں محسوس کرتے یا کسی اور طرح حس سے معلوم کرتے ہیں، وہ خدا کی قدرت کی بالکل اسی طرح نشانی یا اثر ہے جس طرح ہمارا

لے نیلے براہِ کرام ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس عالم مادی کا براہ راست شعور و ادراک نہیں کر سکتے، ہم مادی یا فاعلی موجودات کو صرف خدا کے اندر دیکھ سکتے ہیں۔

وہ احساس جو انسان کے حرکات سے پیدا ہوتا ہے، خود ان حرکات کی نشانی یا علامت ہوتا ہے ایسے جس طرف ہم اپنی نظر دوڑاتے ہیں، تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ الہیت کی آیات مینہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

۱۳۹- اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ جس مین ذرا بھی فکر و تامل کا مادہ ہے، اُس کے لیے خدا یا ایک ایسی روح کے وجود سے زیادہ کوئی شے بدیہی نہیں ہو سکتی، جو ہمارے اذان کے لیے اس درجہ مانوس ہے کیونکہ وہی ان کے اندر تمام گونہ گونہ تصورات یا احساسات کو پیدا کرتی رہتی ہے، جو ہر کو برابر ہر آن متاثر کرتے رہتے ہیں، اور جس کے ہم قطعاً اور کلیۃً متاثر ہیں، خلاصہ یہ کہ جو ہماری زندگی حرکت اور ہستی کا خمیر ہیں، ایک ایسی حقیقت کبرئیی کا انخسان جو ذہن سے اس قدر نزدیک ہے، صرف معدودے چند عقلوں تک محدود رہنا انسان کی سفاہت و بے توجہی کی نہایت افسوسناک مثال ہے، کہ وہ باوجود اتنے نمایان مظاہر الہیت کے گھسے جھونے کے بھی ان سے اس درجہ کم متاثر ہے کہ گویا روشنی کی بہتات نے آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے۔

۱۵۰- لیکن تم یہ کہو گے، کہ تو پھر کیا فطری چیزوں کی آفرینش میں خود فطرت کا سرے سے کوئی حصہ ہی نہیں۔ اور ان سب کو براہ راست اور کلیۃً خدا ہی کے فعل کی جانب منسوب کر دینا چاہیے؟ میرا جواب یہ ہے کہ اگر فطرت صرف ان اثرات یا احساسات کا مرتبی سلسلہ مراد ہے، جو خاص خاص بندے ہوئے قوانین کے مطابق ہمارے ذہن پر منطبق یا مترسم ہوتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ فطرت اس معنی میں سرے سے کوئی شے نہیں خلق کر سکتی، باقی اگر فطرت کوئی ایسی ہستی مراد ہے جو خدا، قوانین فطرت اور مددِ کات جسی سب سے ممتاز اور جداگانہ ہے، تو تجکو اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ لفظ میرے لیے ایک مہل آواز ہے جس میں کوئی معنی نہیں۔

فطرت کا یہ مفہوم قدیم زمانہ کے اُن بے دینوں کا پھیلا ہوا ایک دہم باطل ہی جو خدا کے
نامحدود کمال اور اسکی ہمہ جانی کے صحیح ادراکات نہیں رکھتے تھے۔ لیکن بہت زیادہ حیرت
انگیز امر یہ ہے کہ اس دہم میں عیسائی گرفتار ہوں جو کتاب مقدس پر ایمان کے مدعی ہیں
جسین تمام وہ اثرات براہ راست خدا کے یہ قدرت کی جانب منسوب کیے گئے ہیں جن کو یہ
بے دین فلاسفہ فطرت کے حوالہ کرنے کے عادی ہیں۔ وہ زمین کی سرحدوں سے بخار
اٹھاتا ہے، وہ مینھ کے ساتھ بجلی کو بھی بناتا ہے اور ہوا کو اپنے خزانوں سے نکالتا ہے (دیکھو یہ مایہ
باب آیت ۳) وہ موت کی پرچھائیں کو صبح کر دیتا، اور دن کو اندھیری رات کر دیتا ہے (دیکھو عدس
باب آیت ۲) وہ زمین کا حال دیکھتا ہے، اور وہ اسکو مہیوں سے نرم کرتا ہے۔ وہ اُسکی روئیدگی میں
برکت بخشتا ہے اور اپنے لطف سے سال کو تاج بخشتا ہے، چنانچہ چراگا ہین گلوں سے طہس ہیں اور
نشیبے فٹے سے ڈھانگے ہیں (دیکھو زبور باب ۱۲۴) لیکن باوجود اسکے کہ کتاب مقدس کی یہی عام
اور متعزبان ہے، پھر بھی، نہیں معلوم، ہم یہ یقین کرنے سے کیوں بھاگتے ہیں، کہ ہمارے تمام
احوال و معاملات میں براہ راست خدا کا ہاتھ ہے۔ اور یہ نہایت ذوق و شوق سے فرض کرتے
ہیں کہ وہ خود نہایت دور فاصلہ پر ہے، اور اپنی جگہ ایک کور و بے حس نائب کو مقرر کر دیا ہے
باوجودیکہ (اگر ہم سینٹ پال کی تصدیق کریں) تو ہم میں سے کسی سے بھی دور نہیں ہے۔

۱۱۔- مجھ کو معلوم ہے کہ یہ اعتراض کیا جائے گا کہ قدرتی چیزوں کی پیدائش میں جن آہستہ
تدریجی اور پیچیدہ طریقوں سے مشاہدہ ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ قادر مطلق فعل
کا ہاتھ انکی براہ راست علت ہے، اسکے علاوہ، خبیث و خطرناک جانوروں کا وجود، ناوقتی
ولادتیں۔ پھلون کا کلی ہی کی حالت میں مرجنا، صحرائی مقامات میں بارش کا

لے یہ تمام اقتباسات بعینہ اُردو کتاب مقدس سے نقل کر دیے گئے ہیں۔

ہونا، انسان کی زندگی کے گونہ گون مصائب و آلام اور اسی قبیل کی بہت سی چیزیں ۳۳ امر کے کثیر التعداد دلائل ہیں، کہ یہ سارا کارخانہ فطرت کسی بے انتہا حکمت اور فضل والی ذات کا براہ راست نہ آفریدہ ہے، اور نہ اسکی نگرانی میں ہے۔ لیکن اس اعتراض کا جواب ایک کافی اور معقول حد تک بند ۶۲ سے واضح ہے۔ کیونکہ یہ بالکل عیان ہے کہ سادہ و صاف عالمگیر قوانین کی ماتحتی میں، اور مستحکم و منضبط طریقہ کے ساتھ کام کرنے کے لیے مذکورہ بالا اصول فطرت کی پابندی قطعاً ناگزیر تھی، جس سے خدا کی حکمت اور فضل و درون کا ثبوت ملتا ہے۔ اس زبردست مشین فطرت کی پختہ ایجاد کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ باوجود اسکے کہ اسکی حرکات اور ہستیاں حوادث ہمارے حواس پر ہر وقت ضرب لگاتے رہتے ہیں، پھر بھی خود وہ ہاتھ جو اس پوری مشین کا محرک ہے، وہ گوشت و خون کے انسانوں کے لیے ناقابلِ حس ہے۔ (پھر میر نے کہا ہے) "یقیناً تو ہی وہ خدا ہے جو اپنے کو چھپاتا ہے" (دیکھو یسعیاہ باب ۴۵ آیت ۱) لیکن گو کہ رب العالمین اپنے کو ان مانہ پرستوں اور کاہل الوجودوں کی آنکھوں سے پنهان رکھتا ہے، جو غور و فکر کی ذرا بھی رحمت نہیں گوارا کرتے، تاہم ایک بے تعصب اور متامل ذہن کے لیے کوئی شی اتنی زیادہ روشن نہیں ہو سکتی، جتنا اس حکیم مطلق راجح کا بے محابا وجود جو سارے نظام ہستی کو ترتیب، تنظیم اور تقویم بخشتا ہے۔ جو کچھ ہم کسی دوسرے موقع پر کہہ چکے ہیں، اس سے یہ بالکل صاف ہے کہ احوال زندگی میں ہماری ذہنائی اور اسرار قدرت تک رسائی کے لیے عالمگیر اور مقررہ قوانین کے مطابق عالم کو چلانا، اس قدر ضروری تھا کہ بغیر اسکے ذہن کی ساری بلند پروازیوں اور تمام انسانی عقل و تدبیر کسی مقصد کے کام نہ آ سکتی، بلکہ ذہن کی ان تمام موجودہ قوتوں اور طاقتوں کا ہونا ہی نامکمل ہو جاتا۔ دیکھو بند ۳۱۔ لہذا اتنا ہی ایک بات ان تمام جزئی زحمات کو یکسر

کم وزن کر دیتی ہے، جو کائنات کے موجودہ نظام عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔

۱۵۲۔ لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ فطرت کے خودیہ

نقائص و عیوب بھی بے سود نہیں ہیں، کیونکہ یہ ایک طرح کے خوش گوار تنوع اور جدت کا کام دیتے ہیں اور بقیہ اجزاء آفرینش کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں، بالکل اسی طرح

تصویریں سیاہی یا تیرگی اس کے روشن اور متور حصوں کو اور زیادہ اجاگر کر دیتی ہے۔

اسی طرح یہ جالنج لینا بھی بہتر ہوگا کہ لطفہ اور جنین کی اضاعت، اور حیوانات و نباتات کی اپنی

پوری عمر تک پہنچنے سے پہلے اتفاقی بربادی سے خالق فطرت پر بے بصیرتی کا الزام

دھڑنا، کہیں ہماری اس عصیت کا نتیجہ تو نہیں ہے، جو ناتوان و کفایت شعار انسان کے

طریق کار کے ذہن نشین ہو جانے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انسان کے لیے بیشک

اُن چیزوں کے صرف و استعمال میں ایک معتدل اور کفایت شعارانہ انتظام دانشمندی

خیال کیا جائے گا جن کو وہ بلا شدید جدوجہد کے نہیں پیدا کر سکتا۔ لیکن حکویم ہرگز نہ وہم کرتا

چاہیے کہ اُس خالق اکبر کو حیوانات یا نباتات کی فوق الفہم اور بے انتہا نازک و دقیق مشین

کے خلق کرنے میں اس سے ذرہ بھر بھی زیادہ رحمت یا تکلیف پیش آتی ہے، جتنی ایک

سنگریز کے پیدا کرنے میں۔ کیونکہ کوئی چیز اس سے زیادہ بدیہی نہیں ہے، کہ ایک

قادر مطلق ذات بلا تفریق ہر شے کو محض ایک گن یا اشارہ شئت سے پیدا کر سکتی ہے۔

اس لیے یہ بالکل صاف ہے کہ قدرتی چیزوں کی گونا گونی یا بہتات کو ان کے خالق کی

کمزوری یا اسراف سے نہ تعبیر کرنا چاہیے بلکہ ان چیزوں کو اس کی قدرت کی وسعت و

ہمہ گیری کی ایک حجت جاننا چاہیے۔

۱۵۳۔ رہا کلفت و الم کی آمیزش کا سوال جو ہمیشہ دنیا میں فطرت کے قوانین علمہ

اور ناقص و محدود روحوں کے اعمال کے ساتھ لگی رہتی ہے تو یہ موجودہ حالات کے لحاظ سے ہماری بھلائی کے لیے قطعاً ناگزیر ہے۔ علاوہ برین ہماری تنگ نظری کا بھی قصور ہے جسکی مثال یہ ہے کہ ہم کسی ایک جزئی رنج و تکلیف کا تصور اپنے ذہن میں لیتے ہیں اور اُسکو مطلق شر قرار دے لیتے ہیں حالانکہ اگر ہم اپنی نظر کو اتنا وسیع کر لیں کہ چیزوں کے مختلف مقاصد یا ہی علایق اور وابستگیوں کا پوری طرح احاطہ کر لیں، اور یہ کہ کن مواقع پر کن نسبتوں سے ہم لذت و الم سے متاثر ہوتے ہیں ساتھ ہی یہ کہ انسانی آزادی کی ماہیت اور اس دنیا میں ہماری تخلیق کا منشاء کیا ہے۔ تو ہمو اس اعتراف پر مجبور ہونا پڑیگا کہ جو جزئی چیزیں بجا خود نظر آتی ہیں، وہ جب تمام نظام موجودات کے ساتھ وابستہ کر کے دیکھی جائیں، تو فی نفسہ خیر ہیں۔

۱۵۴- جو کچھ کہا گیا ہے اس سے ہر فہیدہ آدمی پر یہ واضح ہو جائے گا کہ دنیا میں حامیان الحاد یا ملوثی، بد دینی کا وجود صرف ذہن کی وسعت و توجہ کی کمی اور نقص کی وجہ سے ہے۔ حیر اور نافرمان نفس بے شک خدا کے کاموں کا مذاق اڑا سکتے ہیں، کیونکہ وہ ان کی غریبی اور نیت کے سمجھنے سے عاری ہیں یا اسکی رحمت ہی نہیں گوارا کرتے، لیکن جو لوگ کچھ بھی صائب الفہم اور وسیع الخیال ہیں ساتھ ہی سوچتے سمجھنے کے بھی عادی ہیں، وہ حکمت و فضل کی ان الہی نشانیوں کے حق ستاش کو کبھی پوری طرح نہیں ادا کر سکتے، جسکی چمک اعتدال فطرت کے ہر ذرہ میں موجود ہے لیکن ایسی صداقت عالم میں کہاں ہو سکتی ہو کہ جو ذہن پر ایسی تیز روشنی ڈالے کہ باوجود بے توجہی اور دانستہ نظر پوشی کے بھی آدمی کم از کم اسکو پوری طرح اور نظر بھر کر

لے ایران کا مشہور مانی ہمدانی جو خیر و شر کی دو مستقل اذلی روحانی طاقتیں یا ستیان تسلیم کرتا ہے، جسکو نور و ظلمت تعبیر کرتا ہے۔ اس کا زمانہ غالباً تیسری صدی عیسوی ہے، اسکو بہت سے لوگ پیغمبر مانتے ہیں۔

دیکھنے سے نہ بچ سکے؟ لہذا انسانی آبادی کا وہ سواو اعلیٰ قسم جو شب و روز صرف کاروبار و تجارت
اندوڑیوں میں پھنسا رہتا ہے، اور اپنی چشم بصیرت کو شاذ ہی کھولنے کا عادی ہے، اگر وہ خود
کی نسبت یقین و اذعان کی وہ روشنی نہ رکھتا ہو جس کی ایک ذی عقل مخلوق سے توقع
کی جاسکتی تھی، تو کیا یہ کچھ بھی تعجب کی بات ہے؟

۱۵۵۔ آنکھوں پر غفلت کے پردے ڈال لینے کے بعد ایسی بدیہی اور عظیم حقیقت کا نظر
سے اوجھل ہو جانا تعجب انگیز نہیں ہے، بلکہ تعجب انگیز دراصل انسان کی یہ نادانی ہے کہ اُسے
غفلت کے ان پردوں سے اپنی آنکھوں کو بند کر رکھا ہے، اور مجبوراً خوف ہے کہ بہت سے اعلیٰ
قابلیتوں اور فرصت والے لوگ جو عیسائی ممالک میں بستے ہیں، محض اپنی بے پرواہی اور
خطرناک غفلت شکاری کی بدولت، الحاد میں ڈوب گئے ہیں۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا ہی نہیں بلکہ صرف
یہ کہ اُنکے پاس اسکے ہر نیکو کوئی اطمینان بخش ثبوت نہیں ہے، کیونکہ یہ تو محض ناممکن ہے کہ کوئی شخص
اُس قدر مطلق ہستی کی ہمہ جانی، قدومیت، اور عدالت سے پوری طرح متاثر اور منور ہونے کے
بعد اسکے قوانین کی بے باکانہ تنہا اور بے احترامی پر اڑا رہے۔ لہذا ہر کوئی ان نکات ہمہ پر نہایت
جدوجہد سے غور و تامل کرنا چاہیے، تاکہ اس بات کا ایک غیر شبہ اذعان حاصل ہو جائے کہ خداوند
عالم کی آنکھیں ہر نیک اور بدی کو دیکھ رہی ہیں، وہ ہمارے ساتھ ہیں اور جہاں ہم جاتے ہیں
ہماری نگرانی کرتا ہے، اور کھانے کے لیے روٹی اور پہننے کے لیے کپڑا دیتا ہے۔ اور یہ کہ وہ ہمارے
مُؤید اور قلب تک کے خیالات کے باخبر اور آگاہ ہے، خلاصہ یہ کہ ہم سر تاسر اور براہ راست اُس سے
وابستہ ہیں۔ ان حقائق عظیمہ کے صحیح اور روشن علم کا نام فروعی نتیجہ ہو گا کہ ہمارے قلوب ایک
ایسی پرہیزگاری اور مقدس خوف سے لبریز ہو جائیں گے، جو نیکو کاری کے لیے قوی ترین
محکم اور رہنما اور بدکاری کے خلاف بہترین نگہبان ہے۔

۱۵۶۔ کیونکہ بالآخر جو چیز ہمارے مطالعین سب پر مقدم ہے وہ خدا اور اپنے فرض کا علم ہے جسکی ترقی اور تحقیق میری تمام محنتوں کا اصلی مقصود حاصل ہے، لہذا جو کچھ میں نے کہا ہے اگر اس سے اپنے قارئین کے دل میں خدا کی موجودیت کا ایک مقدس احساس نہ پیدا کر سکوں، تو میں اپنی ان ساری جانکاہیوں کو سرباپا رائیگان اور بے اثر خیال کر دوں گا۔ اور ان لائحہ عمل مباحث کا کذب یا بطلان واضح ہو چکنے کے بعد جو علما کا مخصوص مشغلہ ہیں، اب یہ بہتر ہے کہ انکو عزت و احترام کے طاق نسیان کے حوالہ کر کے صحیفہ الہی کی نجات بخش صدائوں پر ایمان لا دیں، جبکا علم اور خیر عمل انسانیت کا انتہائی کمال ہے۔

تمام شد



مصطلحات

نمبر	انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	تشریح
۱	Abstract	مجرد	
۲	Abstraction	تجريد	
۳	Absolute	مطلق	
۴	Atom	سالہ	
۵	A posteriori	کتابی حصولی استقرائی	اصل میں یہ دونوں مطلق کی اصطلاحیں ہیں،
۶	A priori	ذہنی حصولی قیاسی	مجہدین استقرائی اور قیاسی استعمال کرنا چاہئے
			باقی نفسیات والہیات میں کہیں حصولی و حصولی
			مناسب ہوتا ہے اور کہیں کتابی و ذہنی
			اخص یا کیفیات کے مفہوم میں اس لفظ کا استعمال
			فعلی ہر اس سے مراد صرف وہ صفات ہوتے ہیں
			جو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہیں جیسے انسان
			مادہ کی صفت ہر ذاتیات کا لفظ یا وہ مناسب
۷	Attributes	صفات	
۸	Accident	عرض	
۹	Antipodes	تحت الرجبی	دیکھو مبادی علم انسانی صفحہ ۲۲ فٹ نوٹ
۱۰	Archtype	اصل	نقل یا شے کا مقابل و متضاد

تشیل	Analogy	۱۱
لا الی نہایت	Ad infinitum	۱۲
استانافات (ذہنی)	Associations	۱۳
بر کلمہ اس سے خواہر اولیتا ہر کلمہ کے نزدیک صفت فاعلیت صرف اسی میں ہے۔	Active mind	۱۴
کون	Being	۱۵
تکون	Becoming	۱۶
تقل	Conception	۱۷
اسکے مفہوم کا انیازی جو کلیت ہے اجویات کے ادراک کو تقل نہ کہنا چاہیے۔		
جوہر جسمی	Corporal substance	۱۸
ہبات	Corpuscles	۱۹
دقوت	Cognition	۲۰
تعلیل	Causation	۲۱
شریک ازلیت	Coeternal	۲۲
یہ دو لفظ علی الترتیب خدا و بقا کے مفہوم میں مشابہ ہو کے لیے خدا و مادہ اور اتم و مادہ	Corruption	۲۳
استمرار	Conservation	۲۴
امعان	Cogitation	۲۵
دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۲۲ کتاب ہذا	Centrifugal force	۲۶
قوت مرکز جو	Centripetal force	۲۷

مقابل استقرا	استنباط قیاس	Deduction	۲۸
وہ استدلال جس کے مقدمات بدیہی ہوں	احتجاج	Demonstration	۲۹
	برہانی	Demonstrative	۳۰
	الہی	Divine	۳۱
فلسفہ میں اسکا استعمال زمان کے لیے مخصوص	مردور	Duration	۳۲
ہو۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اسکی حقیقت میں داخل ہر			
	تسمیہ	Denomination	۳۳
	اغلال	Dissolution	۳۴
وہ نظریہ جو یہ قبول کرتا ہے کہ کسی ذات نے کائنات	غایت	Design	۳۵
کے تمام اجزاء کو بالا راہ کسی نہ کسی آخری عرض			
و غایت کے لیے خلق کیا ہے، یعنی اجزائے عالم			
کا باہمی ارتباط و تناسب نکتہ و اتفاق پر مبنی			
نہیں ہے۔			
یعنی پھیلاؤ۔ یہ مادہ کا وہ خاصہ جو کسی بنا پر	استداد	Extension	۳۶
وہ فضا یا مکان کے کسی حصہ کو بھر لیتا ہو۔			
	ایغوا۔ انا	Ego	۳۷
	فعلیت	Efficiency	۳۸
اس لفظ سے زیادہ تر خارج از ذہن موجودات	کائن وجود ذات	Entity	۳۹
و کو اُن مراد ہوتے ہیں۔	حقیقت		

	علت فاعلی	<i>Efficient Cause</i>	۴۰
کیلے <i>Accidental qualities</i>	صفات ذاتیہ	<i>Essential qualities</i>	۴۱
صفات عرضیہ اجود داخل ذات نہیں ہوتے			
<i>Accidentals</i> (عرضیات کا مقابل	ذاتیات	<i>Essentials</i>	۴۲
ہے۔ واحد کے لیے ذاتی و عرضی			
	شکل	<i>Figure</i>	۴۳
	صورت	<i>Form</i>	۴۴
	جبریہ	<i>Fatalists</i>	۴۵
	فلسفہ اولیٰ	<i>First Philosophy</i>	۴۶
	علہ فاعلی	<i>Final Cause</i>	۴۷
اصل میں اس سے ذہن کی وہ خاص حالت	کنجہ مشیت	<i>Final Cause</i>	۴۸
مراد ہوتی ہے جو دو متخالف چیزوں میں سے			
ایک کے اختیار کے لیے تفضیہ کے وقت			
ہوتی ہے۔ خدا کے لیے جب مستعمل ہو تو مشیت			
یا امر کن کا لفظ موزون ہوتا ہے۔			
	برعت	<i>Heterodoxy</i>	۴۹
	متباہن	<i>Heterogeneous</i>	۵۰
	متجانس	<i>Homogeneous</i>	۵۱
	بدینی	<i>Heresy</i>	۵۲

جلی اخلقی	Instinctive	۵۳
ابدیت	Immortality	۵۴
استقرا	Induction	۵۵
تصور	Idea	۵۶
تخیل	Imagination	۵۷
تبجس	Inquisitive	۵۸
		۵۹
		۶۰
دہی اور اکات (رنگ فرو سردی اور گرمی وغیرہ) یا نفسی کیفیات (غم و غصہ نفرت وغیرہ) جبکہ براہ راست آلاتِ حسی سے ادراک ہو رہا ہو۔ یا بالذات نفس پرطاری ہوں۔	ارتسامات	۵۹
	بدیہی۔ وجدانی	۶۰
	Invisible	۶۱
یہ جسم یا مادہ کا ایک خاص خیال کیا جاتا ہے جسکی بنا پر مادہ کے ایک سے زائد ذرات یا اجزا ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان میں نہیں سکتے۔	عدم نفوذ۔ عدم تداخل	۶۲
	Impenetrability	

عدم التداخل	<i>Impenetrable</i>	۶۳
زندہ	<i>Impicty</i>	۶۴
عدم الحركت	<i>Inert</i>	۶۵
ارتسام کے خلاف کسی شے کا اختصاری اثر	<i>Image</i>	۶۶
التباس	<i>Illusion</i>	۶۷
بالذات	<i>Immediate</i>	۶۸
نامتناہی	<i>Infinite</i>	۶۹
نامحدود	<i>Indefinite</i>	۷۰
عدم الفساد	<i>Incorruptible</i>	۷۱
استنتاج	<i>Inference</i>	۷۲
عدم النیفر	<i>Immutable</i>	۷۳
کہنا چاہیے کہ مذہبی (تھیالوجی کی) اصطلاح ہی خدا کی ذات و صفات کے لیے استعمال ہوتی ہے یہ اصل میں ریاضی کی اصطلاح ہے۔ وہ کمیت مراہ ہوتی ہے جو ہر محدود و تنہا ہی کیست کم ہے یہ لفظ بھی اسیڈیا کی طرح نہایت وسیع اور مختلف مفہیم میں شمول ہر بیان تشریح کی گنجائش میں احوال شئون بطور بالعموم اس سے کسی شے کی موجودیت کے وہ احوال و عوارض مراد ہوتے ہیں جو بہتے رہتے ہیں۔ قریب قریب اعراض کے ہم معنی ہو لیکن	<i>Infinite mal</i>	۷۴
ذہن	<i>Mind</i>	۷۵
احوال شئون بطور بالعموم	<i>Modes</i>	

صفات (Attributes) یا ذاتیات

سے بالکل متبائن کیونکہ انکی اولین شرط عدم
تغیر ہے۔

مقدار بعد Magnitude ۷۷

میکانیکی۔ آلی Mechanical ۷۸

فلسفہ میں اس آیت سے بالعموم وہ نظریہ مراد
ہوتا ہے جسکی رو سے خلق عالم کی کوئی ارادی
علت غائی نہیں ہے۔ بلکہ تمام کائنات حرکت
مادہ کے معمولی قوانین کے ماتحت ہے
(دیکھو صفحہ ۷۵ فٹ نوٹ کتاب ہذا)

اقل۔ قلیل Minimum ۷۹

اکثر۔ اکثر Maximum ۸۰

جوہر فرد۔ مکشرہ Molecule ۸۱

مکسرہ سالمہ (ایٹم) کی طرح نامعجزی نہیں ہوتا
بلکہ یہ کسی جسم کا وہ اصفراصفیر جز ہے اگر اگرنگے
اسکو ٹورا یا تحلیل کیا جائے تو غصہ ہی سالمات
پیدا ہو جائیں گے۔ مثلاً پانی کے ایک مکسرہ کو
تحلیل کرو تو آکسیجن، ہائیڈروجن کے سالمات
نکل آئیں گے۔

دیکھو فٹ نوٹ صفحہ مانویت Manichaeism ۸۲

سلبی Negative ۸۳

۸۴	<i>Notion</i>	درک یا نقل	ایسی شے کا علم جسکی ذہن میں کوئی مشبیہ یا مثال نہ قائم ہو سکے۔ مثلاً زمانہ کہ اس کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن پھر بھی ایک طرح کا درک محل ہو۔ دیکھو صفحہ ۷۸ فٹ نوٹ
۸۵	<i>Necessity</i>	دوب۔ ضرورت	مقابل۔ نخب و اتفاق
۸۶	<i>Natural Philosophy</i>	فلسفہ طبعی	
۸۷	<i>Natural bodies</i>	اجسام طبعی	
۸۸	<i>Natural inclinations</i>	میلانات طبعی	
۸۹	<i>Noumena</i>	ذوات۔ اعیان	تمام حواض حسیہ سے قطع نظر کر کے کسی چیز کی نفس ماہیت یا ذوات کہا ہی گئے لیے ذوات یا عین کے سوا کوئی موزون تر لفظ نہیں ملت ہو سکتا بھی کہیں کہیں استعمال ہو سکتا ہے۔
۹۰	<i>Objective</i>	خارجی	
۹۱	<i>Outness</i>	خارجیت	
۹۲	<i>Occasion</i>	سبب باعث	ٹھنڈے پانی کو گرم کر کے اس میں ماتہ ڈالو تو پہلے سے مختلف ایک احساس پیدا ہوگا جسکو حرارت کہا جاتا ہے سمجھایا جاتا ہے کہ اس احساس حرارت کی علت خود پانی کی فو پیدا کیفیت ہے لیکن فلاسفہ کا ایک فرقہ یہ کہتا ہے کہ نہیں جو وقت

پانی میں یہ نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس کے
مقابل میں خدا نفس میں بھی ایک تغیر پیدا
کر دیتا ہے یعنی احساس حرارت کی حقیقی
حالت خدا ہے باقی پانی کا یہ تغیر خدا کے
فعل کے لیے محض ایک باعث پڑ جاتا ہے
اسی طرح مادہ کے ہر تغیر کے مقابل میں خدا
نفس یا روح میں ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے
یا یوں سمجھو کہ مادی تغیر خدا کے فعل کے لیے
محض ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس
اصطلاح کے لیے ہم کو باعث یا سبب
غیر لازم سے بہتر کوئی لفظ نہیں ملتا دیکھو
صفحہ ۷۲، فٹ نوٹ) اشاعرہ کا بھی
مذہب اسی کے قریب قریب ہے۔

عالم الغیبی ہمہ بینی	Omniscience	۹۳
ہمہ جانی	Omnipresence	۹۴
ہمہ توانی قدرت مطلقہ	Omnipotence	۹۵
جزئی	Particular	۹۶
تعمقل کا مقابل یعنی احساس جریات	Perception	۹۷
ادراک		
خاصہ	Property	۹۸

ذرات مادی	Particles of matter	۹۹
ایجابی	Positive	۱۰۰
مبادی و اصول	Principles	۱۰۱
یہ اصطلاح ذرات و اعیان کے مقابل مفہوم کے یہ متعل ہے۔	Phenomena	۱۰۲
منطق کی اصطلاح	Premise	۱۰۳
مقدمہ	Place	۱۰۴
کے لیے مکان	Paradoxes	۱۰۵
عام خیال کے خلاف کوئی بات۔	Presentation	۱۰۶
قریباً اقسام (Impressions) کا ہم	Quality	۱۰۷
معنی ہے جسکی تشریح اوپر گذر چکی ہے۔	Quantity	۱۰۸
کیفیت	Quiddity	۱۰۹
کیت	Reality	۱۱۰
مدنی اصطلاح ہر ذات یا مابہر شے مفہوم ہوتی ہے	Representation	۱۱۱
عینیت یا ہوت		
حقیقت		
استحضار		
استحضار زیادہ مناسب ہے، جسکی طرف ہمارا ذہن طبع کتاب کے بعد گیا ہے کہ میں کہیں نہ مانسگی استعمال کر دیا ہے اور کہیں کسی اور طرح سے مطلب دا کر دیا ہے اور احضار کے خلاف اس کا مفہوم کسی حسی یا ذہنی کیفیت کا حافظہ کی وساطت سے اعادہ		

دو سب ترین مفہوم میں اس سے ذہن کی وہ قوت مراد ہوتی ہے جس کا کام متبادلاتی تنتاج ہو اور جو انسان کے ساتھ مخصوص خیال کی جاتی ہے	حق	Reason	۱۱۲
	اضافی اعتباری	Relative	۱۱۳
خارجی یا ماحولی تاثیر کے جواب میں حضوی جسم (جاندار) میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ رد عمل ہے مثلاً چھوئی موٹی کا درخت چھونے سے زردہ ہو جاتا ہے۔ چھونا خاک کا تاثیر ہے اور اس کی فردگی رد عمل ہے	رد عمل	Reaction	۱۱۴
مادہ کا ایک خاصہ ہے نیز اس احساس کو بھی کہتے ہیں جو کسی عضلی حرکت کی رد یا مدافعت سے پیدا ہوتا ہے۔	مزامت	Resistance	۱۱۵
	ارتباط تشکیک	Scepticism	۱۱۶
	نفس	Soul	
	روح	Spirit	۱۱۸
	بیض مفرد	Simple	۱۱۹
قرب قریب جلی کا مفہوم ہے۔	اضطراری	Spontaneous	۱۲۰
	میں۔ تبعی	Subservient	۱۲۱

<p>دو دنوں سے مراد وہ نامعلوم و نامحسوس شے ہے جسکے ساتھ محسوس و معلوم اعراض و صفات قائم خیال کیے جاتے ہیں مثلاً جسکے ساتھ امتداد و شکل وغیرہ قائم ہے وہ محل یا جوہر مادی ہے اور جسکے ساتھ ارادہ، شعور وغیرہ قائم ہے، وہ محل یا جوہر روحی ہے۔</p>	<p>جوہر محل</p>	<p>Substance Substratum</p>	<p>۱۲۲</p>
<p>دیکھو صفحہ ۷۶</p>	<p>صفات ثانوی</p>	<p>Secondary qualities</p>	<p>۱۲۳</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸</p>	<p>ذہنی</p>	<p>Subjective</p>	<p>۱۲۴</p>
<p>دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸</p>	<p>مدرسیت</p>	<p>Scholasticism</p>	<p>۱۲۵</p>
<p>ما بعد الطبیعات یا الہیات</p>	<p>حکمت نظری</p>	<p>Speculative Sciences</p>	<p>۱۲۶</p>
<p>برکے کو پڑھتے وقت یہ بات پیش نظر رکھنی</p>	<p>علم عالی</p>	<p>Sublime LEARNING.</p>	<p>۱۲۷</p>
<p>چاہیے کہ کسی شے اور اسکی علامت میں</p>	<p>علامہ</p>	<p>Signs</p>	<p>۱۲۸</p>
<p>علت و معلول کا سا کوئی لزومی علاقہ نہیں</p>	<p>صلابت</p>	<p>Solidity</p>	<p>۱۲۹</p>
<p>ہوتا (دیکھو فٹ نوٹ صفحہ ۱۸)</p>	<p>یہ مادہ کا وہی خلاصہ ہے جسکو اوپر عدم</p>	<p>مداخل یا عدم مداخل یا عدم نفوذ سے تعبیر</p>	<p>کیا گیا ہے۔</p>

نظام موجودات	System of beings	۱۲۹
ہویت	Sameness	۱۳۰
نظریہ رویت	Theory of vision	۱۳۱
زمان	Time	۱۳۲
ما فوقی	Transcendental	۱۳۳
اس سے بالعموم وہ فوق عقل والا دراک اشیاء اور ہوتی ہیں جو تجربہ اور شاہدہ کے دسترس سے باہر ہیں۔		
دیکھوٹ نوٹ صفحہ ۱۱۲	Transubstantiation	۱۳۴
یعنی طول عرض اور عمق	Three Dimensions	۱۳۵
عقل (REASON) و فہم میں فرق یہ ہے کہ بالعموم اول الذکر سے مراد وہ ذہنی قوت ہوتی جو جس سے فلسفہ یا علوم قیاسی کا تعلق ہو اور ثانی الذکر سے وہ قوت جو علوم تجربیہ و تجربیہ (سائنس) کا مبداء ہے۔	فہم Understanding	۱۳۶
یعنی ماوہ	Unthinking Substance	۱۳۷
روح کی صفت ہے۔	Unextended	۱۳۸
اس کو علم الاخلاق کی اصطلاح سمجھنا چاہیے، اس کا اس کا مقابل لفظ رویت (Vice) ہے	Virtue	۱۳۹
خاکیلے جی لفظ مشعل تو اس کا ترجمہ حکمت بنا ہوتا ہے	Wisdom	۱۴۰
حکمت		

برکے اور اُسکا فلسفہ

مولفہ

پروفیسر عبدالباری

اس مجموعہ میں برکے کی سوانح، اسکی تصنیفات کا ذکر اور اس کے فلسفہ پر بحث تبصرہ ہے، تصنیفات کے ذیل میں جدید نظریہ ریت کا زیادہ تفصیل سے ذکر ہے جو فلسفہ مبادی کی ایک کڑی ہے اور حسین برکے نے یہ ثابت کیا ہے کہ دوری یا فاصلہ آنکھوں سے نہیں دکھائی دیتا۔ اسکے علاوہ خود مبادی علم انسانی کے مرکزی مطالبہ کو بھی ممکن حد تک سہل الفہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ جو لوگ فلسفہ کے متعلم (اسٹوڈنٹ) نہیں ہیں وہ بھی انکار مادہ کے دھسپ نظریہ سے واقفیت حاصل کر سکیں۔ مبادی علم انسانی کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے پہلے اس کتاب کا پڑھ لینا مناسب ہے، قیمت غیر مجلد